中国思想史话

中国读本



有文明，于是就有文明背后作为驱动力的理念。很难想象，有灿烂的青铜器工艺，而没有支配青铜工匠的思想；也很难想象，有甲骨文，而没有表达当时人对于宇宙的探询。于是，几乎可以断言，中华古文明在哪里初露曙光，中国思想史就在哪里出现……

胡晓明 韩亚成 李瑞明 著



中国国际广播出版社

中国读本

中国思想史话

胡晓明　韩亚成　李瑞明　著

中国国际广播出版社



ISBN 978-7-5078-3156-6

9 787507 831566 >

定价：14.50元

图书在版编目（CIP）数据

中国思想史话 / 胡晓明，韩亚成，李瑞明著. —北京：中国国际广播出版社，2010.1
（中国读本）
ISBN 978-7-5078-3156-6

Ⅰ. ①中… Ⅱ. ①胡… ②韩… ③李… Ⅲ. ①思想史－中国 Ⅳ. ①B2

中国版本图书馆CIP数据核字（2009）第230805号

中国思想史话

著　　者	胡晓明　韩亚成　李瑞明
责任编辑	徐丽丽
版式设计	国广设计室
责任校对	徐秀英
出版发行	中国国际广播出版社（83139469　83139489[传真]）
社　　址	北京复兴门外大街2号（国家广电总局内）
	邮编：100866
网　　址	www.chirp.com.cn
经　　销	新华书店
印　　刷	北京广内印刷厂
开　　本	640×940　1/16
字　　数	70千字
印　　张	9
印　　数	5000册
版　　次	2010年1月 北京第一版
印　　次	2010年1月 第一次印刷
书　　号	ISBN 978-7-5078-3156-6/B·75
定　　价	14.50元

目　录

第一章　萌芽时代 …………………………………………… 1

一　从陶纹谈起 ……………………………………………… 2

二　巫的作用 ………………………………………………… 4

三　祭祀：山川日月皆有神灵 ……………………………… 7

四　凿破混沌的天命观 ……………………………………… 10

第二章　争鸣时代 ………………………………………… 13

一　黄钟与琴瑟：礼乐文明 ………………………………… 14

二　儒即是柔吗 ……………………………………………… 17

三　士以天下为己任 ………………………………………… 19

四　老庄和苏秦："逍遥人"和"弄潮儿" ………… 22

五　墨子与法家：软心肠与硬心肠 ……………………… 25

六　屈子：第一个自杀的思想家 …………………………… 28

第三章　大一统时代 ……………………………………… 33

一　贾生年少虚垂泪 ………………………………………… 34

二　铸造儒教中国的思想家：董仲舒 …………………… 36

三　文化思想巨人：司马迁 ………………………………… 39

四　打破思想界沉闷的王充 ………………………………… 43

五　批评型思想家：仲长统、崔寔、王符 ……………… 46

六　行动者：党锢与清议 …………………………………… 49

第四章　玄佛时代 …………………………………… 53
一　人物品题 …………………………………… 54
二　天纵之才王弼 ………………………………… 56
三　阮籍、嵇康的反抗 …………………………… 59
四　援玄入儒：向、郭注《庄》 ………………… 62
五　清洁精神：陶诗的深度 ……………………… 64
六　葛洪与范缜 …………………………………… 66
七　佛玄融合 ……………………………………… 69
八　王通与“贞观之治” ………………………… 72
九　天台、华严与佛教中国化 …………………… 74
十　道济天下之溺：韩愈 ………………………… 77
十一　禅宗的流行 ………………………………… 79
第五章　新儒学时代 ………………………………… 83
一　欧、范、王与新士人的自觉 ………………… 84
二　中国史学思想巨人司马光 …………………… 87
三　道统与北宋五子 ……………………………… 90
四　苏东坡的意义 ………………………………… 92
五　朱子的生前与死后 …………………………… 95
六　仰首天外的陆象山 …………………………… 98
七　浙东史学与永嘉学派 ………………………… 100
八　王阳明的致良知 ……………………………… 104
九　李贽及异端思想 ……………………………… 106
十　西学东渐及其断绝 …………………………… 108
十一　明清之际三杰：王夫之、黄宗羲、顾炎武 …… 111

第六章　汉学与反汉学时代 …… 119
一　由盛转衰的乾嘉学派 …… 120
二　戴震反对“以理杀人” …… 122
三　章学诚的文化史学 …… 124
四　劝天公重抖擞的龚自珍 …… 127
五　中体西用 …… 130
主要参考文献 …… 135

第一章
萌芽时代

一　从陶纹谈起

有文明，于是就有文明背后作为驱动力的理念。很难想象，有灿烂的青铜器工艺，而没有支配青铜工匠的思想；也很难想象，有甲骨文，而没有表达当时人对于宇宙的探询。于是，几乎可以断言，中华古文明在哪里初露曙光，中国思想史就在哪里出现。所以，几千年的思想史，一如几千年的文明史，有冰封千里的冬季，也有涨满春水的大川，有欢腾喧嚣的夏日，也有星月满天的秋水。——这是一条绵延不绝、多姿多态的古老长河。

这条长河在哪里初始发源？甲骨文的时代？或金文的时代？但是，在中国的文字发明以前，中华文明就有两千年占世界前列的农耕文明，有辉煌的彩陶文化。如果说，史前时代的人，创造了高度的文明，而没有属于他们自己的思想观念、信仰传说，以及思维方式，这似乎是说不过去的。中国思想史的源头，恐怕我们得以距今八千年前、存留丰厚的陶文化写起。

说到陶文化，尤其是陶器的纹样，我们不得不承认，这是一座巨大的远古先民思想信息库，并且是一座没有真正破译的密码信息库。后世人把那些各种各样的纹饰取了不同的名字，如鱼纹、云纹、雷纹、波状纹、漩涡纹、菱纹、蛇纹、兽面纹等，这只不过是为了研究的方便而作的

初步的分类。研究者说那里的纹饰或体现“图腾崇拜”，或表明“渔猎经济”，也只是一些假说而已。近年来，有两种假说渐受重视，应引起对于中国思想史的起源有兴趣的朋友们关注。

生殖崇拜说是影响最大的一种假说。持这种说法的人，认真研究了大量陶纹，研究了陶纹所出现的动物纹样与后代文献之间的蛛丝马迹的联系，认为陶纹中之所以大量出现鱼纹、蛙纹以及三角纹，这都是跟上古人的生殖崇拜有关系。具体地说，鱼纹是女阴的象征，蛙纹是生殖力强的象征，而三角纹则是女阴的抽象化、形式化的表现。他们的假说，还可以得到近年出土的辽宁东山嘴红山文化陶塑女像以及少数民族民俗文物如云南白族地区阿央石头等的佐证。

远古文化的研究，由于直接材料的缺乏，可能永远只能停留在“假说”的状态。然而，将来或有直接有力的出土证明，那么，人们可能会发现，原来先民们的思想世界里，最早关心的，并不是宇宙的发端、太阳的起落、社会的形成、灵魂的有无等，而是生命本身，或者直接就是男女间的秘密。换句话说，他们把男女生殖的秘密，直接就说成是宇宙的初始、灵魂的秘密、万事万物的初始与秘密。正如后世发明的汉字中的一个“帝”字，其原义是“花之形”，是生命崇拜的语符。然而考其语族，古音与帝相近的字多有根基、原始、初发、生育等义。如“蒂”表示花之根基，“底”表示房屋的基础，“胎”表示人之初生，“始”

表示氏族的发源，蒂、柢、底、胎、始，皆与帝双声。因而，东汉时代的学问大师郑玄解释说：“生育之功谓之帝。”——汉字就这样，往往包涵着远古思想文化的若干信息。

因而，鱼纹蛙纹或许仅仅是一种神秘的记号而已。它真正代表的是大自然中某种神秘的力量。让我们不妨来想象一番：先民们从残酷激烈的狩猎生活中刚刚走出，带着庆幸与感恩的心情，看见春天的土地里长出了幼芽，听见婴孩在清晨的第一声啼唤，看着天上的云与地上的河流，内心充满了对于大自然神秘力量的莫名的惊讶、神奇的感动，于是，就在泥土做成的陶罐上，刻下了表达他们这种感动与记忆的符号，寄寓着他们神圣的希望。

或许，正如《易传》所说：

天地絪缊，万化化醇；男女构精，万化化生。

正如老子《道德经》所说：

玄之又玄，众牝之门。

或许，这正是中国思想史的最早源头吧？

二　巫的作用

关于中国思想起源还有另外一种理论假说，即巫术礼仪说。

甘肃半山彩陶中，有一件作品的纹样，是一幅人形的

骨骼，类似于现代人照爱克斯光所得到的照片。青海柳湾马厂期的彩陶中，有一件作品是一个兼具阴阳人性器的浮塑人像陶瓮。类似这样的一些相同特征的作品，在世界其他民族的原始艺术中，常常与巫术仪式有关。因而，仰韶文化中，无疑曾很长期地盛行过原始巫术的各种仪式、无数观念。从若干古籍中，关于殷商以及殷以前的中国古代巫术仪式与观念，隐隐约约可以找出这样一些特点：

世界划分成上下两层。活人的世界是下层，神灵的世界是上层。两层世界可以相互交通，神灵可以下来，活人可以上升。

并不是每个人都可以自由来往于两层世界。可以使神灵下降，可以上去与神灵打交道的人，都是一种人，即“巫”。

上升的地方往往在高山。最著名的是昆仑山，历来称为“通天柱”。人死亡后的魂灵，可以由此直升天界。《山海经·大荒西经》说有日月出入的灵山，有著名的十个巫师，“十巫从此升降”。

还有，我们曾在博物馆看见的一种非常奇怪的古代玉器，它们短长不一，外方内圆，筒形，专家称为“玉琮”。有人说琮是象征地母的女阴，上面的纹非常像八卦中的坤卦。有人说是宗庙里盛“且”（男性生殖器象征）的石函。这说明巫与原始生殖崇拜有点关系。但更多人都同意，琮的圆方相套的形式，只能用天圆地方的观念来解释。这是用来“通天地”的法器，是巫的通神意的工具或手段之一。

通神意的另一手段即是歌舞。历史上有名的夏后启——中国歌舞的创始人，可能就是一名巫师。因为，传说中他从天上盗得了《九歌》、《九辩》。古希腊神话中的众神，具有人类的七情六欲。而中国古代的神灵，也特别喜欢歌舞。所以，巫常常要以歌舞来取媚于神灵，从神灵那里得到他们禳灾去病的种种允诺。说到禳灾去病，我们要知道那个时候绝无专业的医生。巫就是医生，古医字本从巫。据《周礼·春官》，男巫的职责之一，正是在春天里招神祈福，以除疾病。孔子说："人而无恒，不可以作巫医。"到了孔子的时代，巫、医仍然是被看是一类人。而且，这种人品质甚好，是受人尊敬的。"恒"，正是一种往而不返的专情与执著。这恰是巫的工作精神。

孔子有一天带着大大小小的学生，一块出去春游。他们当时唱歌、乘凉的地方，叫做"舞雩"。其实，在孔子以前，"舞雩"并不是一处地名，而是一种求雨巫术的名称。《周礼》中记载：国大旱则率巫而舞雩。据汉代的王充说，这个仪式的舞蹈，舞者共有七十二人。从文字说，"雩"的音、义，都跟"舞"字相同，而且在甲骨文中，"無"（舞）字，本来就是"巫"字。当时人将歌舞酣宴，通宵达旦的风气，称之为"巫风"。

不要以为先民们的观念里，神灵都是这样轻歌曼舞、罗曼蒂克。上古史上有焚巫求雨的记载。史书中说，殷的一个有名的帝王——汤，曾经为了求雨而焚烧自己，因为求雨的巫术仪式规定，巫师必须自焚以求雨。正当汤的身

体刚刚被点燃的一瞬间，雨，忽然下起来了。这是中国思想史上若干圣王传说中最早的一个故事。

殷朝有个名臣叫巫咸。巫是以官职为姓氏，咸是他的名字。这个人之所以有名，是因为后世的大诗人屈原，在最走投无路的时候，呼唤他的名字，渴求他的帮助。而殷代以巫为官职，表明巫由政教合一的族长担任酋长，而逐渐成为一类专业人员。这种专业人员，虽然不是“思想家”，却也正是做思想工作的人。

三　祭祀：山川日月皆有神灵

既然生产与生命的需要成为第一源头，接下来中国思想的发展依然是求自然生命的繁衍、求农业生产的成功，求精神生命的健康、畅遂——这是原始宗教思想的合理内核。

但是，这样一种合理内核，却深重地包裹在原始宗教神灵崇拜与祭祀活动的外衣之内。在很长一段历史时期中，中国先民的世界观、社会活动、日常人生旨趣、国家大事与典章制度，都充满着两个字：神灵。这是一个鬼神崇拜与信仰的时代。

历史学家可以为我们描绘出上古人祀天神、祭地祇、享人鬼的各种活动，可以为我们一一理清宗庙、社郊的各种复杂仪式，文献学家可以为我们勾勒出春祈秋报、降神

馈献的各种细节证据，古文字学家可以通过甲骨文、金文去追溯字义背后的宗教神灵信仰根源，民俗学家可以为我们缕陈焚香、灌鬯、荐血腥等祭祀方法，民族学家也可以为我们细说太皞与少皞、东西民族融合的关系，文物学家可以在每一块画像砖，每一张帛画，甚而每一条陶纹上为我们讲述图腾信仰或太阳崇拜的故事。然而，面对这形形色色，上至国家、下至庶民的原始宗教信仰，思想家能做什么呢？

有的思想史家指出，西方的原始宗教是单一信仰体系，各种神灵及各种崇拜，都有最高的原则贯穿联系，而中国的各种神灵与崇拜却彼此没有联系，是自发的、松散的，各取所需的。

有的思想史家指出，殷代以及殷以前的原始神灵崇拜，是迷狂的、激情的、非理性的，相当于尼采所说的酒神精神，而周以及周以后的正统宗教，是秩序化的、理性的、伦理政治的，相当于尼采所说的日神精神。

有的人类学家说，殷以及殷以前的原始宗教，其思想内核是划分了两个世界，人的世界可以跟神的世界相沟通、相联系；原始宗教的特点是发展出一套神话思维、神灵的哲学。

这些说法都有道理，不过，都过于空泛，没有说出最重要的东西，从远古生命崇拜——原始宗教——轴心时代的中国成型思想之间，究竟有什么逻辑上的联系。

与思想史最有关联的，应是两种崇拜，一是祖先崇拜，

一是昊天上帝崇拜。思想史发展的线索，即包含在这两种崇拜之中。

祖先崇拜含有的最重要思想因子，即“报”的观念。感谢王国维在研究殷人祭祀先公的制度时，从甲骨卜辞中找出“［”（或“］”）即“报”字。“报”的原意即是基地或葬地，引申为祭祀。《礼记》中曾提到，祭祀的目的，除了祈福、罚恶之外，还有一个目的就是报恩报心。《国语·鲁语》也提到报是“国之祀典”。祈福、罚恶的吁求属于原始宗教中人的消极性、无力感，而报的思想却是主动积极，有自觉因素，是原始思想向成熟思想过渡的关键。梁启超说：“祭父母，因父母生我、养我；祭天地，因天地给我们许多便利，父母要祭，天地山川日月也要祭，……推之于物，则猫犬牛马的神也要祭，如此‘报’的观念体系贯彻了祭的全部分。”（《中国历史研究法补编》）报，确是佛教来华之前中国人的伟大思想。

原始宗教中祖先崇拜的“报”的观念，隐含着许多思想因子。人与神沟通，“报”的信仰包含着万物有情，生命存有连续的自然观；报本返始，春祈秋报，又隐含着后世天人合一思想的胚芽。神有善意的施恩，也有恶意的报应，实际上是原始宗教思维中的人，将性善性恶问题交给神灵界。有了“报”的观念，在看似消极无助、完全由神灵主宰、被动的、受规定的人类心理与行为中，便已注入了一种主动的参与，一种理性自觉之前的朦胧主体意识，以及中国思想特有的世间性格、实用性格与情感化品质。

原始宗教通往轴心时代中国思想的另一渠道，是昊天上帝信仰。

四　凿破混沌的天命观

梁启超先生说：“《诗》、《书》所记，言必称天。或冠以形容之语，曰皇天，以表其博大；曰上天，以表其崇高；曰昊天，以表其洁白；曰旻天，以表其森严。”（《三代宗教礼学》）“天人”观念是殷周之际的思想史、哲学史的一项重要范畴。其基本内涵：

一是周代的“天”的观念，渊源传承于殷代的“昊天上帝”崇拜。然而，已将殷代的人格化的上帝，逐渐变化为抽象的本体论概念。

二是由宗教人格神向道德伦理信仰的转化，再向自然性质转化，标志着中国人性思想的萌生、自觉。

三是晚周“天”、“天命”观念的两个方向的发展：第一，天的权威向民心转移（《尚书》、《诗经》）；第二，天的意志内化为自觉的人性（《论语》、《孟子》、《中庸》、《易传》），是中国人性思想的源头，所以称为“天人关系的倒转”，具有思想史的重大意义。

思想史研究中较为流行的说法，认为“天”的观念是周人的发明，其实，根据近年来的研究表明，卜辞中的“上帝”，就是“天帝”，在殷人的世界观里，不可能在天帝

之外还有一个上帝。我们今天现代汉语中的普通名词“上下”，在卜辞中实际上是用来表示“天神地祇”的。因而，“上帝”即是天帝。这表明，周人的“天”的观念与殷人的天帝观念是一脉相承的。

“天”与“帝”最重要的区别，乃是天表示周代人的精神的自觉，而“帝”则表明殷代人的精神自觉不够。据董作宾分类，卜辞有卜祭、卜告、卜享、卜行卜止、卜田猎、卜征伐、卜年、卜雨、卜霁、卜瘳、卜旬及杂卜十二类。卜是探求最高神意的方法，可见殷人只知有神，不知有人；人完全是被动地受最高神意摆弄的无力无助的生物。渺小、幽暗、愚昧、迷狂，是其精神生活的特征。而周人的“天”的观念，则贯注了一个“敬”的新意识。“敬”的意识，可以说是从“报”的意识中转化出来，更强化了其中的人的精神自觉的因素。

《诗·周颂·我将》说：“畏天之威，于时保之。”《时迈》：“我求懿德，……允王保之。”“保”即是“报”，对于天、天命，常持一种报恩、负责、谨慎的心理态度。周人以蕞尔小邦，革掉殷人的命，在长期艰苦卓绝的生存历史里，在殷鉴不远的经验教训中，培养了深沉厚重、虔敬认真的民族气质，所以他们要敬天命、敬德，在周初的王诰中，没有一篇没有“敬”字，可以说，敬贯穿渗透了周人的哲学。《尚书·康诰》中的“明德慎罚，敬哉”，《召诰》中的“曷其奈何弗敬”，“王其疾敬德”，都是随处可见的一种精神。周人深深相信一种新的天下秩序，通过敬德、

敬命，可以决定天道、天命。敬天，即是敬德，即是尊敬人自己所选择的合理行为，为自己的合理行为负责。这样，就将人的信心根据地，渐由神、帝的所在，转移为自己本身行为的谨慎与努力，渐将皈依于神的心理状态，转化为主体的自觉与理性作用。这正是中国人文精神的最早跃动。

一个具体的例子：原始宗教中祭祀方法之一，有一种焚香的仪节，即用一种气味浓郁的香草，混合着黍稷燃烧使香气弥漫于神庙空间，以悦享神灵。而《左传》僖公五年宫之奇说："黍稷非馨，明德惟馨……神所凭依，将在德矣。"《左传》桓公六年季梁也说："奉酒醴以告曰：嘉粟旨酒，谓其上下皆有嘉德而无违心也，所谓馨香，无谗恶也。"这表明，敬德的新意识，已逐渐取代了悦神的愚昧心理。

再一个具体而微的例子，便是周初特别崇敬文王。这不仅是仪式化的祖先崇拜，而是因为文王与上帝、与天命的非常关系，是来自他的"於缉熙敬止"、"文王之德纯"，是来自他的"克明德慎罚，不敢侮鳏寡，庸庸、祗祗（敬）、威威，显民"，文王的精神，是将天意接引下来，完全眷顾世间的。

敬的意识与"德"的联系，所谓"天命靡常，惟德是辅"，所谓"民，神之主也"，便开出了后来的民本思想；敬的意识与"命"、"性"的联系，便开出了后来人心与天心合一相通、人性善的思想，"事鬼神敬而远之"，便开出了"殷人尊鬼"，"周人尊礼"（《礼记·表记》）的新格局。

第二章
争鸣时代

一　黄钟与琴瑟：礼乐文明

礼的起源，亦是原始宗教中的祭祀活动。《说文》“礼，履也，所以祀神致福也。”祭祀有一套仪节，祭祀的仪节，即称之为“礼”。这从“禮”字的“豊”是“行礼之器”亦可看出。礼是希望通过某种仪节而能与神相交接，所以何晏说“礼”是“交接会通之道”。但是到了周代，礼与“敬”发生了联系，《左传》僖公十一年说“敬，礼之舆也；不敬，则礼不行”，《左传》成公三年说：“礼，身之干也；敬，身之基也”，这表明，从原始宗教祀神之“礼”，转化为不仅注重外面的仪节，而且注重内在的人心、注重道德人心与责任心的“礼”。

还有一个字与此转化有关，便是《尚书》、《诗经》等典籍中常常提到的“彝”字。仅以《尚书》为例，大约出现了十个“彝”字，归纳而言，如彝酒、彝训、彝教等，“彝”字，都可以解释为“常”。有的是法典，有的是规范，有的是惯例，总之，凡日常人们生活中经常性的、有规范、有秩序的事物，都可以用“彝”字来表达。这个彝字，即表明由殷至周的礼，已经由人文观念的洗礼，渐与祭祀求神摆脱关系，成为合乎理性的人文规范与制度。

思想史家大都承认，春秋时代，是以“礼”为中心的人文世纪。通过《左传》、《国语》来看春秋二百四十年的

历史，不难发现在此一时代中，有个共同的理念，不仅范围了人生，而且也范围了宇宙，这即是礼。这是继承转化原始宗教而来的必然发展，此一发展方向，影响深远，可以说代表了中国文化发展的主要方向。

在《左传》中，我们看到那个时代的思想对礼的重要性的一些表述。“礼，上下之纪，天地之经纬，民之所生也”（昭公二十五年）；“礼之可以为国者久矣，与天地并”（昭公二十六年）；“礼，国之干也”（庄公二十三年）。礼已经逐渐扬弃了与神交通的功能，逐渐扬弃了神的威权，尽管“礼”是超越的、形上的、根本性的原则，是一切世间法的终极归依；却又是日常的、实用的、普世的政治、道德、社会生活规则。

因为礼有日常人生与社会实用功能，所以“君令、臣共（恭）、父慈、子孝、兄爱、弟敬、夫和、妻柔、姑慈、妇听，礼也”（昭公二十六年），礼表达了亲亲、尊尊、长长、男女有别的人道文明与宗法等级；体现了“分争辨讼，非礼不决”（《礼记·曲礼》）的正名、制义、昭明物则的社会冲突调节功能；也体现了劝赏、畏刑、农耕、儆官等社会政治功能。更具体地说，礼成为社会生活中可以判定人的行为吉凶祸福的标准和预言。如僖公三年王孙满在城门观看秦国军队，因秦人的“轻而无礼”而断定其必败；僖公十一年，周召武公见晋侯受玉而堕，因而以为“其无后乎”。其他如根据礼来断定人的品质、国家的命运，甚而死生存亡大事，在那个时代都非常普遍。

但是礼既然作为贯穿一切的根本法则，它就有超越的性质。这一超越的性质体现在两个方面，一是一件东西必然要像一件东西应该的样子。这是礼在世俗性格中的神圣性格。君要像君的样子，臣要像臣的样子，父、子、兄、弟、夫、妻等世间一切，都可以照此推导下去。这是神圣的人间秩序与定常，却不是神意的规定，而是人间道德伦理的规定。天子有天子的乐舞制度、酒食器制度，诸侯亦有自己的一套制度，不可僭越。因而礼的观念中，必然隐含了一种超越性的、形式化的、客观化的、类似理念（柏拉图）的架构。

礼的另一超越性格体现在“礼”、“乐”并称中。尽管“礼”强调区分、辨异；而“乐”强调和同、等一，但周礼实包含乐在其中，往往礼中有乐，礼乐相辅，成为礼乐文明的总体思想特征。所以，礼外乐内的说法，就主张礼乐的一致性，外在的约束是为了化育内在的情感，而内在的情感也体现为外在的遵守约束。所以，周公制礼作乐的历史文化涵义，恰恰重视的是人性问题，音乐歌舞、黄钟琴瑟本身都不是礼乐，礼乐的深义是人性的和谐、社会的和谐，以及人天系统的和谐。中国文化常用黄钟律吕来体现天地宇宙的整体和谐，又常用“琴瑟和合”来比喻人间婚姻的幸福，这两件乐器，恰可作中国早期礼乐文化精神的象征。

二　儒即是柔吗

一般认为，中国人因循守旧，不思进取的保守的民族性格应归罪于儒家的影响。其实，先秦时代孔子创立的原始儒学，刚大弘毅，积极进取，是具有大气魄的知识人学派。它强调个人修养，并没有柔弱的气息。

要说清这个问题，先得弄清古代的“儒”字究竟是什么意思。《说文》：“儒，柔也，古之术士。”“儒”最早是殷民族的术士，靠他们的宗教职业为衣食之端。“术”主要指在丧礼中主持礼仪，并以此作为谋生的手段。《墨子·非儒篇》中通过对儒的嘲讽，生动地描绘了他们的生活：“五谷即收，大丧是随，子姓皆从，得厌饮食……富人有丧，乃大说，喜曰：‘此衣食之端也’。”儒的这种生活的依附性，使他们产生了柔弱的性格特征。



孔 子

孔子是殷人后代，他曾自述自己的生活为：“出则事公卿，人则事父兄；丧事不敢不勉，不为酒困，——何有于我哉?”这一方面是孔子的自谦，另一方面也透露了他的职业与出身痕迹。殷民族是纵酒的民族，这和他们的宗教活动有关。周灭殷后在《酒诰》一文中就严禁周人饮酒，但对

殷人饮酒则采取宽容政策。周礼因袭殷礼，因此儒者的宗教职业继续保存下来。

孔子是将历史上的“儒”加以改造，由“小人儒”向“君子儒”转化的关键人物。孔子曾对他的弟子子夏说：“女为君子儒，无为小人儒。”这是告诫弟子不要执迷于浅层次的饮食酒肉人生，即“器”的层面。真正的“君子儒”应执著探索形而上的“道”，是要发现人内在蕴含的理性和温情，以提高自身人格修养为出发点，从而构建一个和谐的社会。孔子主张人道主义的仁义观的实现要通过政治中介，即他的学说被统治者采纳后才能产生广泛的效应。但孔子并不把学说寄托在“政”的接纳上，而是寄托在“道”上。正如《孟子·尽心上》所说：“天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道。”这和孔子的“道不远人”同样体现了儒学的人道主义特征。这样的儒学凝聚了一个知识人的集团，于是就与只从事丧葬礼仪的“儒”划清了界限。

《礼记·儒行》中说：“儒有上不臣天子，下不事诸侯。”这里的儒已是经过孔子改造了的新儒，不再是只执迷于自身生存的小人儒了。《论语·卫灵公》说：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”这是儒者勇于为正义的“道”、“仁”而献身，表现出弘毅的气魄，一反古代“小人儒”的唯唯诺诺，注入了刚健豪迈的独立精神，这是儒的阳刚的一面。发展到孟子，儒已是“天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤……”的担当天任的独行特立者，是“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”

的顶天立地的大丈夫，是“君有大过则谏，反复之而不听，则易位”的殉道成仁的志士。

当然，孔孟儒学也是讲究圆融、刚柔兼济的。孔孟继承了原始儒的阴柔精神，并消除了其依附性强的消极成分，原始儒者是宗教知识分子，是通天地与人间的中介。儒者就是顺应天意、下达天意，表现出天人合一的圆融柔和，这一点孔子继承并纳入自己的思想体系。但是，孔孟刚柔兼济之“柔”，不能等同于原始儒之“阴柔”、“柔弱”。在孔子儒学里，柔是内刚外柔之柔，外表温柔敦厚的谦谦君子，内在却拥有坚持“道”独立性的刚毅精神。



孟 子

孔孟儒学到后来不断被统治者利用，文人学士曲学于禄，阿世无道，因而使儒学产生偏离，其独立性被淡化，但不应该用后世的腐儒、曲儒、陋儒，来代表孔子的“君子儒”。

三　士以天下为己任

“士以天下为己任”，是儒家学派最突出的思想特征，体现的是先秦儒学一种胸怀弘大、积极进取的精神。

“士”，在古代是“士农工商”四民之首，有着重要的

社会地位。一般认为，“士”起初是武士，职责是平时统驭平民，战时拿起武器保卫国家。经过春秋时的激烈社会变动后，士慢慢转化为文士。儒家兴起后，经过孔子的改造，“士”基本上成为具有“天下”关怀的知识人的古称。

“天下”的观念与“天”的观念有关。上古宗教以上帝、天子、民众为三位一体，儒家则以个人、大群与天为三位一体，墨家并不注重个人，只以大群与天合体。道家则以个人直接与天合体而不要有群体。“天下”是儒家的观念，是由宗教而人文的思想史演进的新观念。儒家以家、国、天下连称，指积家成国，积国而成天下。因此，儒家经典称三代（夏、商、周）统一诸国为有天下，由统一到分裂为失天下，而三代是贤人政治，保民而王的时代，所以“天下”又被赋予了道德含义。

孔子是儒家的创始人，在儒家的政治思想中，最高的名词是“天下”。孔子说“修己以安人”、“修己以安百姓”；孟子说“天下之本在国，国之本在家，家之本在身”；“保民而王，莫之能御”；“推此心足以王天下”。在他们的观念中，“己、家、国、天下”是相同的，认为一己之生命通于民族、国家、文化、全人类的大生命，人心中的一点“仁”，人人皆有，可以无限推扩，身、家、国、天下以及关于天人之际，万物皆备于仁心一点。站在天下的立场说话，就是站在全人类良心的立场说话。个人与天下是息息相关的，而且重天下的利益重于一家一国的利益，“士”应当去担当民族、国家兴亡的重任，去担当人类幸福的重任。

孟子说："孔子登东山而小鲁，登泰山而小天下。"这句话说明了孔子的广阔胸怀和进取精神。他把"天下有道"、"道之行也，天下为公"作为自己的追求目标。为了实现它，孔子周游列国，足迹遍中原，过着"席不暇暖"的生活，终日栖栖惶惶，唯恐天下无道。

"士不可不弘毅，任重而道远，仁以为己任"，这种把天下为仁的重任担当在"士"身上，正体现了"弘毅"即刚强有毅力的精神。

"士"的这种精神，在孟子身上同样体现着。他说："思天下之民，有不被尧舜之泽者，若己推而内沟中，其自任以天下之重如此。"他重天下，视国在天下之下，其思想出发点也在"天下"，而不主一国一姓。

后来，这种"天下"观念在《大学》一书中清晰地表达出来："修身、齐家、治国、平天下"。"平天下"就是天下融洽和平，政治、社会、风俗、经济、教育、文化和谐向上，实现地上的天国（即古代宗教中的"天庭"），把"平天下"作为"士"修炼身心、目标追求的人生归宿。

历代的仁人志士，继承了这种积极向上，以天下为念的精神和抱负。宋代的范仲淹在他的著名散文《岳阳楼记》中提出："先天下之忧而忧，后天下之乐而乐"的政治抱负，正是孟子所说的"忧以天下，乐以天下"思想的引申。有亡国，有亡天下。亡国是一家一姓的政权之失，而亡天下，则是"仁义充塞，率兽食人"，是文化的沦亡，道德的失坠，人心的迷失。明末顾炎武说的"天下兴亡，匹夫有

责”正是这个意思，也是历代“士以天下为己任”的最佳解释之一。

中国士阶层的这一核心思想，由先秦孔子首倡，经两汉，落实为文教社会，落实为风节人格，魏晋南北朝失落于僵化腐化的士族门第，中唐北宋又高扬为文化复兴运动，下历元明清，时起时伏，绳绳相续，成为中国思想牵动中国历史运行变化的一条主线。

四　老庄和苏秦：“逍遥人”和“弄潮儿”

“逍遥人”和“弄潮儿”是两种不同思想学派的人生观，前者是彻底反对政治事业，在纷乱的社会中保持一种人格上的自由，不受世俗缠绕；后者则是投身到社会洪流中有所作为。这两种不同的观念在先秦时代以道家老庄和纵横家苏秦为代表。只是，老子的年代早，约为春秋时期人。

老子的《道德经》说：“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”所谓仁义、忠信、孝慈等观念，在老子看来都是社会动乱，人心有私的产物，他主张“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有”，只有去掉智巧、仁义，人民才能返回到远祖的社会中，也只有在这样的社会中，人才能平等友爱，个人的人格才能有所保障，因此，他的

社会理想是“至治之极，邻国相望，鸡犬之声相闻，民各甘其食，美其服，安其俗，乐其业，至老死不相往来”。反智，是老子理论的大义。

战国时的庄子，进一步发挥了老子的思想，着重阐述他的关于人的主体精神的观念。庄子的时代，战争危机普遍存在，人们重功利而轻道义，对人的生命价值不屑一顾，战争一起，动不动就是“争地以战，杀人盈野”、“争城以战，杀人盈城”，而庄子出于他的锐感、直觉和诗思，来思考如何“无伤吾足”、“无伤吾行”，如何避免“中于机辟，死于网罟”的忧虑。

他认为，要保持住人格上的自足自适，就要从社会的权力和功利的诱惑中解脱出来，超脱功、名、利、禄的羁绊，去追求清明的心灵和清晰的头脑，用一种艺术的心灵，超俗的眼光来看待人生和事物。在世间人争中做到“避祸全身”，就像山间的无用之树一样，只因无用而能保全身体，避免受到伤害，同时，不要固执于自我，要从自我中心意识中解脱出来，做到“无我”和“物我”同化，因此，他向往那“藐姑射山”上的神人，能做到自由自在。


庄 子

庄子的人生境界就是让心灵脱离一切拘限，去追求大自由和大解放。

然而，这种追求只是一部分人的理想，还有一种人，

他们的目标是做“立谈而取卿相”的人，功名利禄的追求在那些纵横家的心目中占有主导地位，其中的代表人物就是苏秦。

战国的形势，迫使各诸侯国之间在内政外交上采取富国强兵、尚权变的政策，厚待贤士，委以重任，从而形成了战国时期士子各结党羽、各树外援、四处游说以谋卿相高位的风气。公孙衍、张仪“一怒而诸侯惧，安居而天下熄”，其势力之大，可以想象，而苏秦更是这些士子中的佼佼者。



苏秦终于博取了诸侯信任，随即成为六国君主的“座上客”

苏秦不事“产业工商”，专务“口舌”游说。他第一次游说秦王失败后，受到家人的嘲讽和轻视，于是他“头悬梁、锥刺股”刻苦学习，并发誓说：“安有说人主，而不能出其金玉锦绣取卿相之尊者乎?”他精心揣摩他的老师鬼谷子的学说，一年后去游说燕文公，用六国联合以抗秦国的“合纵”计策打动了他，得到成功，继而去游说赵王、韩王、魏王、齐王和楚王，都十分成功，得到六国的信任和重用。于是，苏秦腰挂六国相印，名重天下。

苏秦后来被人谋杀，死得很惨。他晚年曾在燕王那里求官，大家说他是“卖国反复之臣”。苏秦就给燕王讲了一个故事：从前有一个人到远方去做官，他的妻子同人私通。

后来官人回来，妻子做了一碗毒酒，让小妾进于官人之前。小妾不敢杀主人，又不敢得罪主母，就故意摔了一跤，把毒酒打翻了。苏秦说，我就是那个小妾。

苏秦的这个故事，比什么都更能说明纵横家的思想性格及其时代根源。

五　墨子与法家：软心肠与硬心肠

墨子名翟，是春秋时鲁国人，他的学说主要保存在《墨子》一书中。

墨子不但有丰富的思想，而且用实践来实现他的见解和主张。当时有人说他“墨突不暇黔”，意思是说墨子宣传他的主张，忙得家里的烟囱都熏不黑。当时，诸侯间互相争战，社会动乱，墨子清楚地认识到这种现实，认为造成这种局面的原因是诸侯间“不相爱”，因此，他痛恨斗争，主张“兼爱”、“非攻”，也就是反抗侵略、鼓吹和平，反对一切争霸战争。



墨　子

《墨子》书中有这样一段记载：有一次，楚国要攻打宋国，墨子就去楚国劝阻这场战争的发生，对楚王说以利害，因而这场战争没有发生。当齐国要攻打鲁国时，墨子也去齐国劝说，而鲁国将攻打郑国时，墨子就劝

阻鲁国放弃这种打算。墨子的这些行动是他主张“非攻”思想的实践。

墨子宣扬“兼爱”，他说，你的父母与我的父母，在你我看来虽不同，但从天的意思来看，都是一样的。他根据“天志”说“兼爱”，根据“兼爱”说平等，是要实现“强不执弱，众不劫寡，富不侮贫，贵不傲贱，诈不欺愚”的平等世界。墨子出身微贱，能清醒地认识到人民的疾苦，在他看来，人民有三大灾害：“饥者不得食，寒者不得衣，劳者不得息”，而这灾害来源于少数贵族阶层的昏庸、贪暴和无能，因而他在政治上主张有贤能的人来治理国家，即墨子的“尚贤”主张；另一方面，要节用、尚俭，他主张国内各色人等都要从事其力所能及的劳动，生活要俭朴，而且社会中的人要互相友爱，看到朋友中有饥饿的要给予饮食，无衣的要给予衣服，有疾病的要养护，死后要埋葬他，但是葬礼是浪费。

墨子的“尚俭、节用、兼爱、非攻、尚贤”的主张，是对贵族的一切生活抱彻底的反对态度的表现，却说出了人民群众的理想，符合了人民的愿望，体现了墨子思想的“软心肠”特征。

相反，战国时期的法家，他们的思想主张不是从平民出发，而是站在统治者的立场上，要求严刑酷法，有着一副“硬心肠”。法家的老师是老子。在老子的思想中，本来就有自私、权诈、冷性、现实的一面，所以老子的末流，全不顾老子的形而上的朴素之道，专学了他形而下的计较

与刻薄。法家的代表人物有申不害、商鞅、慎到、韩非。

春秋战国时代是社会大变迁的时代。法家在这种社会背景下，在人性重功利、尚权变的基础上，主张尊君权，任法术、禁私学、励耕战，以谋求国家的富强，主张政治由内政着手，用信赏必罚的强制力迫使人民为君为国效命。

法家中，慎到重势，商鞅主法，申不害尚术。慎到的“势”是指自然之势，即因继承而来的权位；商鞅的“法”是指明法令，必赏罚，励耕战，以斩首为功；申不害的“术”是手段和方法。到了战国后期，韩非集其众说，“势、术、法”相提并论，同视为“帝王之具”。具体来说，“势”就是“胜众之资”；“法”就是“宪令著于官府，刑罚必于民心。赏存乎慎法，而罚加乎奸令者”；“术”就是“因任而授官，循名而责实，操生杀之柄，课群臣之能者也，此人主之所执也。”总的来说，也就是重势尊君，任法治国，用术御臣。韩非的这种专为君主考虑的方法，是为了建立起一种严酷的专制主义的大网，对人民实行残酷的统治。



商 鞅

法家的这种思想主张，根本没有顾及广大民众的利益，恰好和墨子的思想主张相反，是一种“刻暴少恩”的“硬心肠”。

六　屈子：第一个自杀的思想家

屈原（约前340—前278），名平，字原，战国后期楚国人。他是楚国的贵族，和楚王同姓。史书说他“博闻强识，明于治乱，娴于辞令”。楚怀王时，曾任左徒（官名）。入则与王图议国事以出号令，出则接遇宾客应对诸侯，有很强的政治才干。



屈子行吟图

屈原具有远大的政治理想。在内政上主张举贤授能，修明法度；在外交上，主张联合齐国以抗秦国，希望能统一中国。但是，屈原的这些见解侵犯了楚国保守贵族的利益，遭到他们的反对和阻挠。屈原最终因他们的谗毁被昏庸的怀王疏远。后来，怀王入秦被拘，楚顷襄王即位后用其弟子兰为令尹（官名），对秦屈膝投降，屈原更因他们的忌恨，被长期流放江南。公元前276年，楚国都郢城被秦攻破，楚国陷入了兵挫地削的覆亡危机。屈原关心国事，悲愤忧郁，自投汨罗江而死。相传这一天是农历五月五日。

屈原一生中写下了众多的优秀诗篇，其中，反映了楚

国的现实矛盾，表达了他的进步思想、斗争经历和政治热情。总的说来，屈原的思想有如下几点：

第一，同情人民的苦难。屈原在《离骚》中说："长太息以掩涕兮，哀民生之多艰。"在《哀郢》中说："皇天之不纯命兮，何百姓之震愆。民离散而相失兮，方仲春而东迁。"前一句是说，人民的生活是艰苦的，我长叹而为之流泪；后一句是说楚郢城被秦攻破后，人民不得不向东方迁移避难。屈原耳闻目睹了人民的困苦生活和在战乱中遭受到的灾难，内心十分痛苦，但又无能为力。可见，屈原对人民是关心的，持有一种同情的态度。

第二，对楚国的热爱。屈原在他的诗中表达了强烈的爱国主义情感。这体现在他高度忠诚于和他有宗族关系的楚王朝，他虽屡遭谗毁和打击，但仍不改初衷。他在《离骚》中写到："指九天以为正兮，夫唯灵修之故也。"屈原对天发誓，忠于楚国。他关心人民的命运，同情人民的不幸，深深眷恋着楚国人民开辟和建设起来的美好乡土，尊重楚国的历史和文化，始终怀着由楚国来统一中国的远大理想和迫切愿望。在他的心目中，中国从来就是一个不可分割的整体，诸侯割据只是历史进程中的暂时现象。

第三，贤人政治与善良人性的沟通。屈原所要求的政治变革，实质上是要改变楚国的上层建筑（主要是政治和法律制度），来适应当时社会已经变化的经济基础。他的这些变革的主张，在他的诗中反复地加以说明，如"举贤而授能兮，循绳墨而不颇"。屈原的这些主张，他称之为"美

政”，而实行“美政”的目的是为了达到富国强兵，统一全国，结束诸侯割据的局面。值得注意的是，屈原多次说到人性的常道是“好修”、内美，是诚信、善良。他坚信政治的清明、社会的秩序，与每个人内心的善良信念与素美本性是相通的，前者应建立在后者上。这一思想的逻辑结构，很类似孟子的“性善”——“仁政”学说。屈原受中原儒家思想的影响，是可以肯定的。

第四，富于怀疑精神的宇宙观。屈原的《天问》诗，是中国诗史中的一首奇诗。“天问”就是“问天”，向“天”质难。在诗中，屈原一口气提出了一百七十多个问题，内容涉及到天和地的形成和构造，有关自然和社会的神话传说，还有部分历史事实。作者对这些问题采用问难的方式表达了一种强烈的愿望，即按照事物的本来面貌去求得对自然和社会历史的真实了解。为了达到这个目的，他敢于对自远古以来形成的哲学、政治、伦理、道德等各种传统加以怀疑，并提出尖锐批评，尤其是对“天命论”的怀疑和批判。屈原的这种精神不但体现在思想观念的质难上，而且体现在他的政治变革的实际行动中，富有极强的战斗性。

屈原的怀疑精神和他的具体行动，触犯了当时守旧的权贵阶层的切身利益，终因以屈原为代表的进步阶层的力量不够强大，在实际斗争中遭到失败。但是，屈原那颗火热的爱国之心，始终发光发热，不曾因挫折而丝毫减损、冷却。当他的理想不能实现时，屈原更表示了以死捍卫理

想的绝决之心。终于，在楚国首都陷落后，他毅然投水而死，和祖国共存亡。

屈原不但是一个伟大的诗人，而且也是一个以死殉国的思想家。这在中国思想史上是首例。

第三章

大一统时代

一　贾生年少虚垂泪

屈原死后不久，秦始皇统一了中国。但中国民间一直流传着一句话，说："楚虽三户，亡秦必楚"。果然，先是陈胜吴广，后是项羽刘邦，推翻了秦王朝的暴政。随后建立的汉朝，对楚文化非常重视，屈原的精神品性，由一个少年才子继承下来了，这个人就是贾谊。秦始皇焚书坑儒，最怕议政，"以古非今者族"，而汉初儒生思想活跃，正是敢议政。辞赋与纵横说本是一家。贾谊不仅学了屈子的辞赋，而且学了他大胆议政的勇锐，成为汉初有名的少年政论家。



贾　谊

汉初的政权组织形式因袭秦朝，采取内法外儒，凡设立的政治措施和秦没有多大的区别。总结秦亡教训，抨击法家政治，成为当时有识之士的共同议政话题。贾谊也不例外。他说："秦之盛矣，繁法严刑而天下震，及其衰也，百姓怨而海内叛矣"，认为秦用严刑而不施仁义，不得民心，因而导致秦速亡。所以，前事不忘，后事之师，汉朝应当吸取教训，改变制度，避免有秦一样的后果。他在做太中大夫时，认为汉承秦后，当属土德，就拟定了一套措施：色尚黄，

数用五，改正朔，定官名，兴礼乐，更律令。他看到当时社会轻视农业生产，就主张重农轻商，让人民去从事农业劳作，来增加国家的财富。

贾谊在他著名的政论《陈政事疏》（又名《治安策》）中集中阐述了他的政治主张。

他明确指出汉朝的统治目前还不算太平，而那些“曰安曰治者，非愚则谀，皆非事实知治乱之体者也”。贾谊的时代是汉兴后的二十年左右，是秦汉战乱后的较近时期，当时有许多博士官修礼设仪来粉饰太平，声称社会已经平安无事，在贾谊看来，这些人不是愚蠢就是阿谀奉承，认识不到现实真相。在疏中，他对汉初的现实存在的矛盾作了揭示：买卖人口，剥削严重，侈靡浪费，民不聊生，叛乱迭起，匈奴侵略等，这些社会现象直接危害到汉朝的统治和稳固，而这些矛盾的解决，在贾谊看来，最重要的是要转移风俗，阐扬文教。因为要革除秦弊，必须转变以吏为师、以法为教的余习。因为如果要朝廷只讲法令，则风俗不能由此而美善；同时，在朝廷内部，应教育太子，尊礼大臣，文教风俗自上而下，推而广之。贾谊的见解，不仅切中当时社会病象，而且标志着汉代思想重新回到六经先王仁义礼治的儒家传统，所以，他是两汉文治思想的开先声的人物。

可惜，汉文帝虽然十分赏识贾谊，但当时朝廷内有打江山的功臣元老，外有受封赏的皇亲国戚。贾生太年轻，在他们看来分量太轻。汉文帝的时代不是年轻人施展抱负

的时代，所以贾谊憔悴忧伤至死，还不满三十二岁。唐代诗人李商隐，一句“贾生年少虚垂泪”诗，说得多少伤心无奈事。

二　铸造儒教中国的思想家：董仲舒

贾谊重视教育太子的思想终于有了结果，这就是大兴儒术的汉武帝。汉武帝时最重要的思想人物是董仲舒。

董仲舒学习经书十分刻苦，专心致志，史书说他学经“三年不窥园”。他对新学《春秋》能融会贯通，而且结合实际阐发新义。景帝年间被立为《公羊春秋》博士，并授徒讲学，由于他品行端正，满腹学问，受到人们的尊敬和推崇。武帝时，招收贤良文学，董仲舒提出著名的“天人三策”，得到武帝的赏识，于是确定了他的经学大师的地位。董仲舒的《天人三策》与贾谊的《陈政事疏》，是奠定西汉文治思想基础的两篇大文。



董仲舒

当时的博士官极驳杂，占梦、卜筮都在其中，董仲舒向汉武帝建议罢黜百家，只立五经博士，这就为思想统一、纯化，创立了制度。董仲舒进一步提出“独尊儒术”，其动

机是通经致用，复古更化。他吸取秦王朝灭亡的历史教训，主张缓和阶级矛盾，提倡德治，要求政治上革除秦时的弊端，即所谓“更化”，认为严刑峻法，不会带来稳定的社会秩序，应当德刑并用，用仁德代严刑，而且要限制豪强兼并土地，要“薄赋敛，省徭役，以宽民力”。实际上，更化思想就是采用儒家的仁政来节制统治者对人民的剥削压榨，以维护和巩固汉朝的政权。董仲舒由此再进一步，发展为一整套政治化儒学的思想，其主要内容是：

（一）天人感应

在董仲舒的思想中，“天”是最高的概念。他按照五行相生相克的理论，认为万物统一于五行，五行统一于阴阳，阴阳统一于天。阴是天刑罚的表现，阳是天恩德的表现；五行相生体现了天的恩德，五行相克体现了天的刑罚。天通过阴阳五行的变化而产生并指导自然万物和人类，因而阴阳五行也就有了意志，有了目的，从而天就成了万物和人类的主宰。如果人违反了天意，天就会出现各种灾异，以示谴告和惩罚。董仲舒根据这种理论，把《春秋》书中的大量天象变化和自然灾害，与阴阳五行学说结合起来，加以整理使之系统化，并和社会道德伦理相配合，创立了“君权神授”说。

（二）天不变道亦不变

董仲舒认为天的阴阳两方面是互相对立的，是不可分

的，二者不能转化，阴只有服从阳，并作为阳的对立面而存在，这是他“阳尊而阴卑”观念的基点。这不是自然产生的，而是上天有目的的安排。只有天发生变化时，阴阳才有变化，然而天是不变化的，是永恒的，而体现上天意旨的“君权神授”也就不会变化。

（三）四纲

在董仲舒看来，天有阴阳二性，人也有贪和仁两种品质。人的仁即善体现了天的阳的方面，而贪即恶则体现了天的阴的方面；性体现了天的阳，情体现了天的阴。因此，他认为性可以产生善而情则产生恶，主张以性控制情，达到“损其欲以辍其情以应天”。

他把人性分为三类：一是情很少，不教而能善的是“圣人之性”；一是情多，虽教也难能为善，只能为恶，叫“斗筲之性”；一是虽有情，但可为善也可以为恶，叫“中民之性”。这就是他的“性三品”说。这种说法，是对孔子“性相近”，孟子“人皆可以为尧舜”的人性思想的扭曲。

这样，董仲舒就建立起他的“三纲五常”的道德规范。三纲就是君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲，这种统治和服从的秩序，如同阴阳一样，是上天的安排，而五常“仁、义、礼、智、信”是调整这种关系的基本准则。

三纲五常的道德伦理规范就是把统治秩序神化为宇宙的法则，突出了君权的绝对地位。

（四）三统说

所谓三统就是黑统、白统、赤统的合称。在历史上，夏是黑统，商是白统，周是赤统，三者依次循环改换。在改朝换代时，必须有历法礼节上的相应改变，即“改正朔，易服色”以“顺天志”。这种制度董仲舒叫它“新王必改制”。“三统”说强调政治教化须随时变革，并不认为有万世一统的王朝，也不认为有历古不变的政制。而且王朝的德衰，上天将降灾异，这时应让贤，否则君王难保其位。这是董仲舒思想中制约专制皇权的另一面。

董仲舒的思想观点来源于先秦的儒家学说及阴阳家学说，并结合着新的历史时代的要求，作了新的阐说，以维护汉朝的统治。他把这种思想提高到政治统治的地位上并加以系统化、神秘化，使之以新的形式出现，即国家宗教的形式，从而奠定了传统中国政治社会的道德伦理统治秩序。

三　文化思想巨人：司马迁

司马迁（前 145—前 86?），字子长，今陕西韩城人。我国伟大的史学家、文学家和思想家。他继承他父亲司马谈的太史官职，完成了我国第一部纪传体史书《史记》。

司马迁说，写历史是为了“稽其成败兴坏之理”，“究

天人之际，通古今之变，成一家之言”。司马迁不仅是一位杰出的史学家，也是杰出的思想家。


司马迁

从孔子起，中国思想就有两种表达方式，一是议论说理的方式，另一就是孔子作《春秋》，说“我欲载之空言，不如载之行事之深切著明者”。司马迁自觉继承了孔子作《春秋》的精神，寓思想于记史。主要有以下内容：

（一）究天人之际

司马迁所说的“天”，与董仲舒所说的“天”很不相同。他已经将董仲舒所说的高踞于人类之上的理性秩序的“天”消解、淡化，甚至下降为不能用理性去加以解释的命运力量。秦以暴戾统一中国，不仁不义，没有得天下的道理，司马迁说：“盖若天所助焉?”（大概是天佑助的吧）刘邦好酒及色，性情“暴抗”，品性痞劣，得天下“岂非天哉”（难道这不就是天意吗）？司马迁所了解的天人之际，用无限的感慨，无可奈何的心情，悲凉的怀疑，也用尖锐的讨伐，解构了天的神学性质。

幽暗无凭而不可依赖的天，穷究至底，就是人自己拯救自己，自己决定自己的主动精神。司马迁说伯夷叔齐，“求仁得仁”、“各从其所志”，就是人的人格的精神，为自

己做主。历史的背后虽有不可知的命运力量，但历史的存在价值并不等于成功。项羽乌江自刎，无颜见江东父老，不失英雄本色；田横身败流亡海上，五百余人皆自刎，连姓名也没有，却不失为历史上有重大价值的人物与事件。司马迁凸现了道义人格精神、风采、性格在人类历史上应有的存在位置。

司马迁虽然写了帝王将相，却不认为历史就是他们这些得天命天统的人的历史。帝王将相王公大人的背后，有许多小人物的事迹。他更以极富于感情的眼光，关注广大的民间社会，写出了社会各阶层人大大小小的活动，包括如刺客、游侠、日者、滑稽、医生、商人等全社会生动自主的创造性活动，是人类历史的中枢所在。这是他“究天人之际”的深义。

（二）通古今之变

司马迁的“通古今之变”，就是要讲清历史的“盛衰大指”，一方面是“原始察终”（实录、描述行为的因果关系），另一方面是讲褒贬。讲褒贬是孔子作《春秋》的精神，代表了中国史学秉笔直书以史为鉴的良史精神。司马迁对于汉武帝的实用主义帝制化儒学，对于汉武帝晚年刑法之残酷，杀大臣手段之阴毒，公孙弘“以儒术缘饰政事”以及张汤等卖身投靠的儒生的尖锐揭露，是贬天子、讨大夫；司马迁在《孟尝君列传》、《廉颇列传》、《汲郑列传》、《魏其武安侯列传》等篇中对于世态炎凉的谴责，

也都是良史的实录。司马迁作史的目的，是要标示出以人民为主体，以道义为原则的“王事”的大方向，这是《史记》之所以成为中国史学传统，是中国政治思想、文化智慧大结晶的根本原因，是《史记》有千古不磨的思想真价的根本原因。

（三）成一家之言

“成一家之言”，就是不代表官方的公文书，而是自己私人的著作。司马迁受腐刑、下蚕室，本可一死了之。却忍辱负重，“函粪土之中而不辞者，恨私心有所不尽，鄙没世而文采不彰于后世也”。这样一来，我们可以看出，在中国思想史上，第一次将“文”这个字的意义看得高于形体生命，高于一切世俗荣辱之上的，是司马迁。第一次将生命的精神不朽意义，人格的真正尊严，寄托在文化创造之中，给予不可替代的崇高地位的，是司马迁。第一次自觉地用创造的、积极的态度，去战胜屈辱、战胜逆境、战胜人生的大不幸，自己去拯救自己，让生命放出光来的一个活生生的人，是司马迁。这就是他“成一家之言”一句话背后所包含的无限深远、无限崇高的思想意义，是中国思想史中关于生死观、荣辱观的一个非常大的见解。至于说到将历史学由材料变而为史学，变而为极富个人沉思的思想创造，则是“成一家之言”这句话的附带意义而已。

四　打破思想界沉闷的王充

王充（27—100）字仲任，东汉会稽上虞（今浙江省上虞县）人。王充出身微贱，年轻时曾到京师太学学习，师从史学家班彪。因家贫无书，常到洛阳书肆看书，只一遍就能背诵，于是博通诸子百家之言。他著有《论衡》。



王　充

两汉之际，天人感应谶纬迷信的宗教神学占据思想统治地位。东汉时，汉章帝召集一批学者把当时的谶纬迷信和政治伦理统一起来，写成《白虎通义》，使伦理纲常和宗教神学进一步合而为一。这时，王充的《论衡》却以“疾虚妄”的大无畏精神和这些思想作出了对抗。

（一）性命论

王充认为，人性善恶和命的吉凶是两个不同的概念，二者不能等同、混淆。人性善恶是指才学和品行而言，而命的吉凶则指贫富贵贱、寿夭、祸福。有些人性善而命凶，而有些人则性恶而命吉。人性善恶是由其所有的元气决定，无论圣贤不肖无不如此。人的才能和品德是可以通过主体

的后天努力提高的，不善的可以锻炼成善的，善的可以成为更善。

王充认为人生是有命的，他分为二类：寿命和禄命。寿命的长短是由各人的元气之厚薄决定的，大多数人在百岁左右，而且进一步认为万物也有寿命。靠积善行德，是不能延长寿命的。对于禄命，他提到许多社会因素，如社会机遇、偶然的巧合、君主的好恶等都会对人的禄命发生作用。同时他认为国命胜人命，寿命胜禄命。在性命论上，对于诸如地震、灾荒、战乱带来的灾难，他不能解答。这是一种矛盾思想。王充对现状不满，但又不能改变现状，只得屈从现实，对于不能解释的社会现象只能归于冥冥中有命运之神存在。但其中的合理成分却是对当时神主宰一切观念的反抗。

（二）自然观的唯物倾向

在对待自然的看法上，王充认为天地都是无意志的自然实体，是充塞天地的元气构成的，他说“天地，含气之自然也”，是天地间元气的聚散的结果，而且天地和元气都是不生不灭、永恒存在的。他的这种观点，是对汉儒关于上帝创造一切的反动和挑战。这就在以天为有意志的神的天网中撕开了一个大大的口子。

（三）社会历史观

王充生活的时代，流传着一种历史倒退、今不如古的

崇古非今的思潮，认为上古人优于今人。王充则持相反观点，认为“汉高于周”、今胜于古。这是一种发展的观点，是社会物质文化发展丰富的结果。他否定历史循环论，反对社会的治乱决定于人君的贤与不肖，认为历史的发展有一定的规律。“昌必有衰，兴必有废”，盛衰兴废都有一定的社会原因，并不是上天有意的安排，也不是汉儒所说的五德终始的循环更替。由于时代的局限，王充不能找到这个规律。

（四）无神论思想

王充认为汉儒所谓修道成仙的神话是一种虚妄、胡说，人死后有知、为鬼害人是谬论。他认为人和物在其自然本性上是一致的，“物死不能为鬼，人死何能独为鬼”？人的精神必须依赖形体发生作用，形体无而精神灭，他说：“人死血脉竭，竭而精气灭，灭而形体朽，朽而成灰土，何用为鬼？”人死不能为鬼，死后也没有知，因而就不能害人，因为害人须有力气，人死“骨朽筋力绝，手足不举”，用什么力量害人？

王充认为关于鬼神观念的产生，是由于人们的思想存念的结果。他指出，有三种情况下见到鬼：睡梦中、病中、狂人，这三种情况都是不正常的表现，而精神健全的人是见不到鬼的。

王充提倡无神论，目的在于要求薄葬。他认为厚葬能造成“畏死不惧义、重死不顾生，竭财以事神，空家以送

终”的不良风气。他的无神论有助于人们从有神论中摆脱出来，不相信虚妄荒诞的鬼神，认识自身的价值，发挥人的主动精神。

（五）实证的认识论

王充强调学用一致，重视实用效果。空谈诗书而不能运用，就如有草木而不能采伐一样，是没有实际用处的，“凡贵通者，贵其能用之也”，只有用，才能把死知识化为活知识，而且在用的过程中，人才熟能生巧，同时，实际运用中积累的经验越丰富，知识技能也就越高明。可见王充已经意识到实践和知识的关系。

王充以其丰厚的知识素养和无所畏惧的大胆精神，对当时的迷信宗教思想作了有力的揭露和批驳，犹如空中的一声炸雷，震动了当时的思想界，而且它的回响也是久远的。

五　批评型思想家：仲长统、崔寔、王符

东汉末期，朝廷内政混乱，社会矛盾尖锐，多数知识分子迫于政治高压和传统思想的束缚，不敢表明自己的思想见解，往往对现实采取回避的态度，而王充的“疾虚妄”的呐喊却震动了几个思想家的心灵，他们勇敢地站了出来，发表具有反抗精神的言论，言辞尖锐，感情充沛，直指社

会弊端。其中的代表是仲长统、崔寔、王符。

仲长统的著作有《昌言》一书，可惜的是流传到现在的只有三篇和九个片段。但从这些文字中我们可以来把握他的思想特点。仲长统针对当时的神学观念持有否定态度。他认为主宰一切的“天道”是不存在的，存在的只有“人事”，他所理解的“天道”就是自然规律，是可以认识和加以利用的，根据它可以“指星辰以授民事，顺四时而兴功业”，可以按自然的变化合理地安排农业和工业的生产，并不存在上天的谴告和吉凶。他认为崇信“天道”是迷（糊涂）、惑（困惑）、误（错误）、悖（昏乱）的表现，应当以“人事为本”，注重和研究社会现实。

在历史发展上，仲长统认为上天对帝王的佑助只是对帝王的一种粉饰，掩盖了历史的真相，而历史的有意识的循环，只是人为的造假。在人事中，才智勇力决定形势，谁的力量强谁就胜利，反之，就失败。

仲长统对社会现实有比较清醒的认识。他认为社会的动乱来源于地主权贵的剥削；政治上的混乱，是由于专制政权下的公私不分、是非无准，尤其指出外戚和宦官的执政是混乱的根源，他说他们“政令多门，权利并作，迷荒帝主，浊乱海内”。

王符写有《潜夫论》一书。在“天道”观上，王符和仲长统一样反对神学迷信的观念，他说“天道”是自然界“气之所为”的表现，是没有意志决定力的，而“天工人其代之”，人类的活动可以改变自然，这和荀子的“人定胜

天”的观念是一致的。对当时的正统思想，持有反抗的态度，他说这些思想观念是腐儒“托之经义，迷罔百姓，欺诬天地”，是人为的造假，具有极大的虚伪性。对待社会问题，他痛斥专制政治下的富贵利禄的取得，将其说成是盗贼或罪恶，说皇帝是“盗天”的大贼，富贵阶层是无耻之尤，即使采取选贤贡士的办法，也只是“虚造空美”，不能挽救王朝的没落，而豪族地主的享乐滥费，造成了饥寒并至、枉法冤狱的黑暗社会，是对社会矛盾对抗的激化。王符的这些思想在当时具有浓厚的火药味。

崔寔著有《政论》，但全书已佚，仅存部分片段。史学家范晔曾称赞过《政论》：“指切时要，言辩而确”，是说崔寔的言论切合现实、击中要害，言辞雄辩而恰当。

崔寔反对崇古思想，重视现实，认为要治理好天下应当因时制宜，根据不同的时代特征制定有利于现实的政策，他指责那些盲目信古的人是“贤佞难别，是非倒纷”。在社会问题上，他认为天下有三患：奢侈浪费、财富匮乏、厚葬害民；他严厉指责官吏的贪婪、昏庸、对百姓的压榨，崔寔说他们造成了“仇满天下”的社会对抗。

东汉末期的社会现实，迫使有思想有勇气的人，不得不面对现实，思考社会问题。仲长统、王符、崔寔是这些人中的主动者和觉醒者。他们大声疾呼，让统治者面对现实，要解决社会矛盾，然而他们的力量是微不足道的，他们的疾呼、呐喊，仍然敲不醒昏庸的朝廷，挽救不了汉王朝危亡的命运。

六 行动者：党锢与清议

东汉自和帝以后，政权主要控制在外戚和宦官两大集团手中，他们各谋私利，互相争斗，造成社会黑暗，矛盾尖锐的局面。

当时朝官多为外戚徒党，地方官大多是宦官徒党。这样的政局引起了士族的不满，而且企图仕进的士人无路可进。这就迫使正直的官僚、名士、太学生联合起来，并结合外戚共同反对宦官。汉桓帝死后，政权几乎全为宦官把持，封闭了官僚集团执政的道路。

当时的名士，大致分为三类：一类是求名不求官，以郭泰为代表。他们的社会地位很高，言行刚劲，疾恶如仇，具有正义感，对人民有同情心。一类是行动勇敢，在士人中起着倡导作用，以范滂为代表。第三类是迎合风气的名士，这类名士人数众多，是第二类名士得势后有力的支持者，也是典型官僚的候补者，其中张俭、黄允最有名。

太学生当时有三万余人，以郭泰、贾彪为首，联合李膺、陈蕃等正直官僚，评议朝政，褒贬人物。当时各地州郡也都有官学，太学生和官学生互通声气，相互支援，形成一个全国范围的政治团体，对宦官及其徒党进行猛烈的攻击。166 年，汉桓帝指名士李膺、范滂等二百余人为“党人”，下狱治罪，他们受到严酷的迫害。后来窦武劝桓帝释

免党人，而宦官也不敢过度得罪士人，167 年，桓帝释放党人，但对他们终身禁锢，不许再为官。这就是党锢之祸。

汉灵帝时，窦武执政。他联合陈蕃等人准备要杀宦官，但秘密泄露，被宦官杀死，并且追杀窦陈派朝官。宦官的权力达到顶峰。同时，汉灵帝大兴党狱，杀李膺、范滂等一百余人，禁锢六七百人，太学生被捕一千余人，并规定党人五代以内亲属及门人故吏、凡有官职的全部免官禁锢。这是第二次党锢之祸，对士人的打击尤为惨重。

在反对宦官的过程中，太学生和全国士人共相标榜，他们“上议执政，下讥卿士”，以“臧否为谈，名行善恶，托以谣言”。谣言是歌谣韵语、顺口溜的意思。

起先，这些谣言韵语用来标榜个人在学术上独特的成就和风格，如“五经纵横周宣光”、“解经不穷戴侍中（戴凭）”等。这些韵语大都出自太学之中，即“京师为之语”、“学中为之语”，但也有出自郡县官学或地方、私人学舍的，即“时人为之语”、“乡里为之语”。这后一种有时也说到个人行为上的卓著特点，如“道德彬彬冯仲文”、“关西孔子杨伯起”等。这种谣言韵语，概括了个人的德行学业，简短有力，用歌的形式便于流传。在当时是有力的荐举状，相当于鉴定书。当宦官得势后，官僚及其追随者为了反对宦官，谣言韵语是他们的政治斗争工具，不但用以品评同类，而且用以贬斥奸邪。

后来，谣言韵语又变为“题目”，品评人物的品德、性格、才能和识度。当时的大名士都有号，如外戚窦武、官

僚陈蕃、宗室刘淑三人被称为“三君”，是士人的领袖。李膺等八人为“八俊”（俊杰），郭泰、范滂等八人为“八顾”（有德行），张俭、刘表等八人称“八及”（能引导后进），度尚等八人为“八厨”（有钱救济贫士）。地方上的名士也有称号。这些名号，都是士人在反对宦官斗争中形成的公论，也就是当时的所谓“清议”。

谣言、题目等为内容的清议，发生在地方、州郡以至京师的士人阶层中对个人人格或德业的标榜和品藻，在社会上广为流传，一方面士人以此提高自己的地位，另一方面靠它结成团体，是一种特殊的斗争形式。

党锢和清议体现了当时政局的动荡混乱以及士人阶层自身意识的觉醒。顾炎武在《日知录》中说：“党锢之流、独行之辈，依仁蹈义，舍命不渝，风雨如晦，鸡鸣不已。三代以下，风俗之美，无尚于东京者!”在中国历史走向衰运的时刻，儒家的道统发挥作用，从权力中枢中撤离出来，成就了思想的行动者。

第四章

玄佛时代

一　人物品题

支配魏晋南北朝时期的思想被称为“清谈”或“玄学”。何晏、王弼等的清谈，是以老庄思想为其内容的，另外也指士大夫平时之雅谈。

清谈可溯源于汉末的清议，即人物评论、人物品题。在东汉初年，就已有人物评论之风，到了东汉中叶，由于汉代选拔人才采用乡举里选的形式，人物评论之风渐趋兴盛。顾炎武在《日知录》中说：“乡举里选必先考其生平，一玷清议，终身不齿。君子有怀刑之具，小人存耻格之风。教成于下而上不严，论定于乡而民不犯”。由于乡举里选特重清议之名，士大夫也就求名成风。这种求名的士人越来越多，清议就越兴盛。人物评论就最终发展成一门专门的学问，即所谓“人伦鉴识”。只有通过“人伦鉴识”的士人，才有可能被选拔重用。

既然人物评论已成为一门专门的学问，“人伦鉴识”专家也就会随之产生。在这些专家中，最著名的莫过于郭林宗与许子将了。“人伦鉴识”成为一门专学实始于郭林宗。他之所以成为此学的开山者，关键就在于他能汰除旧的观人术中的卜相成分，也就是他不重人命之贵贱、命运如何，而直接从人的才性高下、善恶入手。如按王充式的“命中注定”的察人标准品评人物，选拔人才，那么个人人生就

没有努力向上的动机，这样的人生也必然是消极、悲观、失望的人生。郭林宗却只论才性，不问命运。以才性取人，这不仅在思想史上是一大进步，而且对于士人的自我觉醒有着不可估量的意义。因为以才取人，士人们必知反躬自责，改过迁善，主宰自我德行与修养。

郭林宗这种以才性取人，以才性分析为本的人伦鉴识，必然导致越分越细，越析越微。个人的一切特征也终将随之暴露出来。虽然人心不同，各如其面，但才性之分定有类可辨。这样必然从具体的人物评论向抽象的讨论超越。许子将年代虽略后于郭林宗，但他评论人物已多涉抽象之言了。

清议发展到如此地步也就必然转向清谈了。从人物评论的对象和内容来看：一方面，无论是对外形面貌，还是对行为方式的品评，都已越来越精细，越来越微妙。个人的外在特征越来越有“类”的特征。这必然由抽象的讨论走向抽象的论断。如嵇康在《声无哀乐论》中说：“夫推类辨物，当先求之自然之理。”另一方面，无论是品评人的才性、意趣，还是品评人的内心思想，这本身已够抽象，再进行分门别类，也就只好走玄谈的“言不尽意”，“得意忘言”之路；或者走玄学的借老庄思想而清谈之路，正如嵇康《声无哀乐论》所说：“理已足，然后借古义以明之耳”。

除了内在的学术因素外，清议走向清谈还因政治影响。由于汉代清议党锢和魏晋的高压政策，汉代士大夫与魏晋学士名人往往因具体指斥朝政及批评人物而导致杀身之祸，

“天下多故，名士少有全者”（《晋书·阮籍传》），士人们就从具体指斥朝政及批评人物转而为抽象之谈玄了。

魏晋清谈比汉代清议更加系统，更加微妙。刘义庆《世说新语》将清谈分为德行、言语、政事、文学等三十六门，实是清谈的大观园。魏晋清谈特重人物的风度、气韵。翻开《世说新语》，迎面而来的是一群玉柄麈尾，食散饮酒，恣情放性，旷达洒脱，不拘礼法，风度翩翩的风流名士。单是饮酒，刘伶祝誓骗妻而酣饮，已让人忍俊不禁；脱衣裸形放达纵酒更是放浪有加；诸阮以大瓮盛酒，与群猪共饮，尤为恣情任性。从这背后，我们可以发现，这些名士所追求的是精神的自由、人格的独立、言行的洒脱、气质的超逸。

人物品题，由具体走向抽象，拓宽了人们的思维；人物品题，以才性取人，增强了士人们的独立自由人格；人物品题，穷尽玄理，导致了一代玄学的产生；人物品题，在文学艺术诸方面，更使中国历史上出现了一个文学艺术“自觉的时代”。人物品题在中国思想文化史上的确写下了重重的一笔。

二　天纵之才王弼

魏晋玄学的代表人物，当首推何晏、王弼。他们推翻了汉人经学思想而别树义理，时人称之为“新学”。

何、王“新学”虽然有老子思想的内涵，但还保存了孔子儒学的一些特色，这和后来向秀、郭象之《庄子注》、张湛之《列子注》是不同的，更和嵇康“非汤武而薄周孔”的庄学有大的区别。他们刚刚从汉儒经学中破茧而出，因此，何、王玄学，就不可避免地拖带着一些儒家的形式。

何晏既是汉大将军何进的孙子，又是曹操的假子，世族名门，富贵公子，致使他以“经国才略”独步曹魏。王弼较何晏晚出，但后来居上，成为魏代玄谈胜场中的后起之秀和最出类拔萃的人物。

王弼少年早慧，俊才英发，“幼察而惠，十岁通辩能言”。一日，还是孩童的王弼去拜访玄谈宗主何晏。起初，何晏对他并不理会，与其他玄谈名流大肆剧谈而让王弼待在一个极不显眼的地方。正当他们谈到酣处，王弼突然发言，一语破的，力挫群雄，于是四座哗然，谈主由何晏变为王弼。王弼因此名声顿噪。

王弼的功力确实在何晏之上，他著有《周易注》、《周易略例》、《老子注》、《论语释疑》等书。《世说新语·文学》记载，何晏见王弼注《老子》极为惊奇，“乃神伏曰：‘若斯人，可与论天人之际矣’”。这不仅表现了何晏对王弼的钦佩，也表明了玄学以简驭繁，直探宇宙玄理的新精神。《四库全书·总目》云：“王弼乘其敝而攻之，遂能排击汉儒，自标新学……至颖达等奉诏作疏，始专崇王注，而众说皆废。”“新学”虽何、王二人共同开辟，而集其大成者，实乃王弼也。

孔子曾曰："加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。"（《论语》）王弼年二十四而卒，却有《周易注》、《周易略例》行世，其才胆之大足见，而其不为前贤所拘，敢于超越圣人之胆识亦足见矣。

王弼虽然不拘束于孔圣，但他在形式上还保留着儒学的王道。他一反汉代疑畏天变、惊骇地动的谶纬之说，而讲究"执一御万"、"一名举义"的义理认识；他以"简约御繁重"的"理"跟后世禅宗否定义理、直叩佛性大不相同；他认为"能尽理极，则无物不统"；他研究因果关系，常在重要处大言"因之"，这因果之"因"在他眼里是排除了逻辑意义上的因果，而仅留下一个最初的发生之"因"也就是他所谓的"不胜之理，在往前也"。

王弼在《老子注》中说："凡有皆始于无，故未形无名之时，则为万物之始，乃其有形有名之时，则长之，育之，亭之，毒之，为其母也。言道以无形无名始成万物，万物以始以成而不知其所以然，玄之又玄也。""玄之又玄也"道出了玄学的特色；"凡有皆始于无"，以"无"为本的思想则更是玄学的本质。王弼这种思想是深刻的，他直接探寻宇宙的本质，试图抓住万物得以存在的共性，其哲学思维水平之高，自非汉代"天人感应"的谶纬神学所能比拟。

史称王弼为"天纵之才"，他创立的"因"、"无"等哲学范畴及其思想，的确可以使中古思想家们吃惊。他确乎是义理学派新的天人之说的承前启后者。他不但把战国时代的种种形而上学说融混为一，从而创立了中世纪的玄

学；而且，他由此开辟了一大片沃壤，为外来的佛学的种子的萌发提供了空间。

三　阮籍、嵇康的反抗

王弼、何晏开启了讲老子思想的新风气，但是，他们并没有真正欣赏、享受《老子》的思想。真正能讲老庄，又能身体力行受用老庄思想，并开出一种新士风的人，是魏晋的竹林名士，尤其是阮籍、嵇康二人。

阮籍写了一篇《大人先生传》，说这个大人先生曾居住在苏门山（今河南辉县）。又到处游览，思想与精神的天地极为广阔，是一个在世的博大真人。大人先生有一回遇到一个砍柴的，那砍柴的人说，他不自轻现在的贫贱，也不重视别人的富贵，人生很短，不值得蝇营狗苟。大人先生告诉他，这个道理还不十分彻底。在大人先生看来，是非、善恶、富贵、贫贱都是人为的分别，超出这个分别，就是超出人为的社会之上。真人至人，不但要超出社会之上，而且还要超乎自然界之上，这就叫做“登乎太始之前，览乎忽漠之初”。阮籍用老子的思想编了一个新人类的梦。

嵇康的代表作品是《释私论》，其中最重要的一句话叫做“越名教而任自然”。这句话，几乎成了魏晋名士的一面思想旗帜。他的另一篇重要作品，是写给山涛的绝交信。山涛原来是竹林名士之一，后来做官去了，嵇康就写了这

篇《与山巨源绝交书》。他说，他的天性很粗疏懒惰，常常一月半月的不洗脸不洗头；睡觉时，有小便也忍着不起床，直到小便在膀胱里转来转去了才起。生动讲述了“越名教而任自然”的思想。他又说：“又读老庄，重增其放”。“放”，就是任情放达。中国思想中的“老庄”并称，大概便是从这里开始的。他还讲了一句当时很反动的话，叫“每非汤武而薄周孔”。据说，司马昭就因为这句话杀了嵇康的头，因为司马氏是东汉以来的儒家大族。汤、武、周公、孔子都是儒家的圣人。告密的钟会说，“今不诛康，无以清洁王道。”

嵇康死了，他的朋友阮籍却没有死。阮籍也是越名教而任自然。《世说新语》中说，司马昭有一回请客，座中有阮籍，他那时正是母丧期间，还是照常饮酒吃肉。有人就告诉了司马昭，像阮籍这样的人，应“流之海外，以正风教”。阮籍照样喝酒吃肉，神色自若。阮籍的嫂嫂回娘家他送她很远一段路，还说了一句很有名的话：“礼岂为我辈设?”这就是从礼法的条条框框里“放”出来。

阮籍、嵇康喝酒的朋友中，还有一个刘伶。常常喝了酒之后，脱衣裸体在屋中，有人闯进屋来，就讥笑刘伶。刘伶说：“我以天地为栋宇，屋宇为裤衣，你为何要跑进我的裤裆里来?”刘伶喝酒在外，还要找一个人，拿一把铲子跟着他，说：“我在哪里醉倒了，就在哪里把我埋了。”饮酒，成为后来人们品说竹林名士的最主要的话题。这就是他们对老庄的受用，或者说，他们的生活形态，比他们的

著述文章，更能强烈鲜明地表达特有的老庄思想。

那个时代的思想焦点，正是名教与自然的冲突。儒家的人伦教化、礼义道德，成为晋代司马氏政权的虚伪的装饰。而老庄的放达任情，似乎也不能真正安顿名士们痛苦的灵魂，疏解不了他们生命中的郁结。所以老庄的话语有时只是一种姿势。当阮籍听说母亲去世的消息，正在下围棋，他一定要留人决一胜负，这就是矫情。当他母亲将葬时，他饮酒吐血数升，以至形销骨立，这才是孝子的本色。他不愿意儿子阮浑学他喝酒，他曾经登广武城（今河南荥阳）看古战场，感叹“时无英雄，遂使竖子成名。”他又常常一个人驾着车，跑到荒绝人迹的地方，然后痛哭而返，这些故事，表明他活得十分压抑，名教与自然的冲突化解不了。

当时也不是没有人能调合名教与自然。《世说新语》记，嵇康被杀后，山涛举荐嵇康的儿子嵇绍为秘书丞，嵇绍就问山涛应不应该出来做官，山涛回答说：“我为你考虑很久了。天地四时都有冷热消长的变化，而何况人呢?”陈寅恪先生一针见血地指出：“斯实名教与自然相通之妙谛，而此老受用之秘诀也。”所谓“名教中自有乐地”、“自然”也成为最无耻的巧宦者的一块遮羞布了。

嵇康、阮籍以老庄的自然，反抗司马氏政权的名教，在思想史上，留下的只是反抗的姿势。他们还没有真正接触自然的真谛。

四 援玄入儒：向、郭注《庄》

魏晋玄学流派甚多，然其主流则为何、王和向、郭二派。前者以王弼《老子注》、《周易注》为代表，后者以向秀、郭象的《庄子注》为代表。

魏正始之际，何晏、王弼共创玄学，已使"聃周当路，与尼父争途"，到了向秀、郭象《庄子注》之问世，更使"儒、墨之迹见鄙，道家之言遂盛"。向、郭《庄子注》的出现，的确使玄风大畅，至此玄学蔚为大观，取得了当时思想领域的统治地位，乃成一种时代之精神。

《晋书·向秀传》在谈到郭象续注《庄子》时言："惠帝之世，郭象又述而广之，儒、墨之迹见鄙，道家之言遂盛焉"。确为公允。事实上，向秀《庄子注》早佚，传世的仅为郭氏注本。

在《庄子注·序》中，向、郭提出并强调了庄子"知本"之说。所谓"知本"，即"与化同体，流万物而冥物"。"化"即造化，"与化同体"即与道同体；"流万物而冥物"是道的存在状态。他们把自然、无待之道归结为"独化于玄冥之境"。"玄"指玄同彼我，"冥"与"玄"意义相同，"冥物"实亦玄同之意。"玄冥之境"正是向、郭思想的本体。

在《庄子·逍遥游注》中，向、郭认为天地万物均属

自然，而自然即无为、无待，自然即“独化”。顺万物之性，即不为万物而万物自为，万物之上没有什么造物主。玄冥即道，道可以囊括宇宙万物。

在《庄子·齐物论注》中，向、郭强调生生者是“块然自生”，这种观点与王弼大不相同。“块然自生”即单独发生，不假他物。他们否定了万物之间的因果关系，以“物各自生”否定王弼“有待无以成”的主张，认为万物背后没有一个“无”作为其本体。由这一区别，哲学史上亦有人认为向、郭“崇有”，王弼“贵无”。实际上，向、郭之“崇有”与王弼之“贵无”是殊途同归的，因为向、郭的“有”是“块然自生”的，没有任何因果关系，这样的存在就没有任何物质原因，因此向、郭之“有”与王弼之“无”并无区别。

向、郭与王弼一样，是“儒道相合”的一派。他们把庄子在“材与不材之间”的相对主义，发挥到了极点，居然能在处于“臣进退维谷”（殷仲堪语），“心徘徊以踌躇”时，使矛盾消解于“有意无意之间”。“儒道相合”在晋代颇有支配力量，此种风气即后世所谓的官僚场中的“黄老哲学”。任职时要静默无为，同流合污，退职则口无怨言，平心静气，委身于命。

向、郭将庄子的自然、无待思想发展到了极端，他们所说的“独化”、“玄冥”较之王弼的“以无为本”，更加玄妙而不可思议。向秀、郭象给《庄子》作注而援玄入儒，使儒道相合，更使玄学发扬光大，蔚为壮观。

五 清洁精神：陶诗的深度

陶渊明是中国中古时代最优秀的诗人，可是他在思想史上却没有一席位置。原因是思想史家的偏见，只注意到那些有思想著述的人。其实中国思想的表达方式，很重要的一个特点，即人格的影响、品性的魅力，往往比一些议论风生的谈论家，有系统著述的思想家，更能点出文化心灵的明澈处，更能画出时代思想脉络的生动处。


陶渊明

《桃花源诗》以及《桃花源记》，是陶渊明晚年最重要的作品，也是值得在思想史上大书一笔的。《记》和《诗》都是描写同一个理想社会。桃源社会的特点在于，第一，没有战争动乱，没有改朝换代，没有国家君臣，没有赋税徭役，人民过着单纯、简朴、宁静的生活。第二，桃源人诚实、淳朴、安宁、相亲相敬，其根源之处，乃是人性的善良，乃是“举世少复真”的当代社会人生一幅相反的图景。桃源人以至情的人性款待武陵渔人，送别时，叮咛渔人：“不可为外人道”，可是渔人却“诣太守告之”，并领太守等人寻

找桃源，于是桃源人从此隐而不现，以拒否的姿态，蔑视欺诈不实的世俗人生。第三，桃源人是真实的“避秦时乱”，是对于秦始皇“乱天纪”的真实批判。今人对陶渊明的最大误解，即将《记》与《诗》中的“秦时”，“嬴氏”，说成是对于当时刘宋篡夺的讽寓之辞。其实，陶渊明绝不仅仅是对于当代历史的讽喻与批判，而更是对于中国历史的写实与批判。桃源人生的提出，是陶渊明一生最成熟、最深刻的思想，是对秦以来中国历史政治传统的彻底否定，即他在《饮酒》之二十所说的“洙泗辍微响，飘流逮狂秦”，以及对秦以来中国历史上“道统”曲而求伸的状况给予否定，另开出一种舒展的、自由的文化生命道统形态。从这个意义上说，桃源人生的提出，乃是中国文化精神藉陶渊明的灵心所呈现而出的生命形态，正是以“至仁大义立千年之人极”。

陶渊明对中国思想史的另一大贡献，是他躬耕自足，尊重劳动，弥补了儒家与道家的共同缺陷。陶渊明在他的诗里，明确将孔子视为异端的长沮、桀溺等人，予以歌赞；并且，他在诗歌思想史上第一次讲出了这样平实的道理：“衣食当须记，力耕不吾欺”；“人生归有道，衣食固其端；孰是都不营，而以求自安?”在中国古代知识人的历史中，这几句话可以说是石破天惊。在田园劳动的人生中，虽也有过饥冻交迫，甚至叩门讨饭的日子，但陶渊明的确真实地得到过一份耕种与收获的欢悦。在劳动的人生、真朴的大自然中，陶渊明安顿了他的生命，复苏了他的灵魂。陶

渊明的人格实践，具有重大的思想意义。一方面，将消极、冷性、懒散的隐士人生形态，转化为积极、乐观、勤生的田园人生形态；另一方面，又将儒家道统，置于一个绝对清静、自本自根的实践人生之上。落实于躬耕之道的生命，是在黑暗的社会中，自己拯救自己、自己护持自己的最佳选择，是自由精神由儒道结合而产生的真实意义，所以，陈寅恪称陶渊明不仅为一诗人，而且是一思想巨子，他的学说便是“新自然说”。“新自然说”的核心其实正是在这里。

陶渊明完美地解决了嵇、阮无法解决的时代课题。他融合了儒家的君子风范、诗书文化、士大夫气骨与道家的幽人贞静、高蹈遗世、珍爱生命的自由精神，是感性人与理性人的完美融合，臻于一种兼刚硬之气与野逸之美的典范人格。此一人格，对中国士阶层的思想气质，是有极大塑造作用的。陶渊明以其生命形态开出的思想形态，是中国历代知识人永恒的清洁精神源泉。

六　葛洪与范缜

魏晋时代道家思想成了正宗，这对中国思想史的影响是深远的。但是，两千多年来，比道家哲学影响更为深远的，却是伪冒了“道”的招牌而以宗教形式出现的葛洪首创的神仙道教。

道教最早可以追溯到东汉末年。早在汉顺帝时，民间就已有“太平道”、“五斗米教”等原始道教的活动。它们以阴阳五行为宗，以奉天地、顺五行为本，这多少也表现了原始道教恰是汉代神学的副产品。“太平道”和“五斗米教”后为农民起义领袖张角、张衡所倡导而成为农民起义的宗教寄托，一时大盛。它们是在一种神秘诡异的气氛之中，用所谓“符水”和“三官手书”给灾难深重的民众禳灾去病、救死扶伤，自然能得到广泛的拥护和支持，具有号召力。但随着黄巾起义的失败和道教徒的被剿杀，这些廉价的符水道教也被视为异端而渐趋没落了。而代之而起的却是贵族化的金丹道教，它产生于魏晋，代表人物即为葛洪。



葛　洪

葛洪字稚川，自号抱朴子，丹阳句容人。他吸取并发展了符水道教的一些仪式、方术，同时将廉价的“符水”、“三官手书”变为炼丹制药乃至度化成仙。这样使道教迎合了当时上层贵族、名人雅士的情趣，从而十分兴盛。

葛洪在其《抱朴子》一书中，详细地展现了他的内神仙外儒术的道教思想。其精义在于出则为仕宦贵族，处则为神仙名流，儒道双修，外儒内仙。在该书《内篇》第二

十中，他详细地述说了“神仙方药，鬼怪变化，养生延年，禳邪却祸”之术。他自称为道家，实则关心的是长生之理、却祸之术，主旨在养生延年，而长生之最高境界即是登化成仙。

葛洪的神仙道教是以养生成仙为内，以儒术应世为外的。《抱朴子·外篇》就具体表现了他的应世儒术。他提倡“以六经训俗士，以方术授知音”。他认为最上等的名士既要在朝阙做官为宦，又要以一种“隐”的方式来修炼自身，即使不能双修，也要专修自己的道德，也就是说，做神仙是最基本的。

玄学是儒学的老庄化，何晏、王弼还讲儒道相合，到了葛洪则变成儒道相异了。《抱朴子·外篇·明本》宣称：“道者，儒之本也；儒者，道之末也”。直言道为儒之根本，而炼食丹药，度化成仙遂成人生之根本目的。葛氏的道教思想和人生观都与当时从印度传入的佛教有相通之处，随着佛教在南北朝的兴盛，求仙与信佛，就成了当时最热门的思想话题。

然而，思想史并非一潭死水，正当神仙道教、印度佛学方兴未艾之际，却出现了以范缜为代表的反佛反仙的灭神论思想。究竟是有神还是无神，从南北朝开始就成了名士谈论的重大争辩，这一争辩，既是宗教问题，更是哲学问题。承认人的形体毁灭之后，其灵魂或精神永存而不灭，就是对人死后会入地为鬼或升天为神的肯定，而问题的焦点正是精神能否离开物质躯体而独立存在。

范缜的思想集中体现在他的《神灭论》中。在南北朝佛教国教化和佛玄融合而成为统治思想的情况下，范书一出，朝野喧哗。范缜认为：人的神灵即是形体的作用，形体便是神灵的形质。正如刀子是形质，刀子的利钝是作用。若没形体，便没有作用了。因此，他质问道：没有人的形体，哪里有人的灵魂？《神灭论》受到了连当时皇帝梁武帝及光禅寺大僧正释法云在内的共计六十六人、七十五篇文章的攻击。范缜回击了这些攻击，他凭着自己名理教养方面的优越，表现了自己在逻辑思维方面与当时豪门世族的名理清谈的原则性的差别。用他自己的话说，逻辑的任务在于“穷理”，而不在于“穷辩”。所谓“穷理”即是即物而穷其理。范缜将逻辑学与认识论巧妙地结合起来，从而捍卫了他自己的神灭论。



范　缜

葛洪的神仙道教与范缜的神灭论的出现，表明了魏晋南北朝学术思想流派的渐趋增多，这些流派的纷争又促进了当时学术思想的繁荣。

七　佛玄融合

魏晋之际，承汉末社会大动乱之后，儒家那种“大一

统”的思想受到严重冲击，学术思想界也出现了比较开放自由的局面。正是在此期间，一种外来的宗教——佛教东传，它给中土带来了一股强劲的新的文化潮流，给当时的中国思想界、知识界以极大的震动。

佛教初传我国，不外乎两种途径：一是靠传布民俗信仰，一靠译经。民俗信仰主要流行在社会下层群众中，译经的则是外来僧侣。到了三国时期，佛教才被统治阶级上层较普遍地接受。有名的例证，是曹洪的乳母，与临汾公主共事“无间神”（即地狱神，梵文 Avici 的意译），以及名医华佗的古音与印度 Gada 音近，是药神的意思，是民间接受了佛经中的神话故事。但与当时的学术文化思想关系不大。

佛教真正进入到我国学术界的契机是魏晋玄学的兴起与盛行。玄学是儒学的老庄化，其理论与人生观都与当时流入我国的大乘的般若学有相通之处。释道安在《鼻奈耶序》中说，当时天竺沙门持有十二部佛经，最多的是大乘经典中的般若经典，而般若经与当时的玄学要义“兼忘相似”，所以佛学“因风易行”。

接触到佛教的当时的名人学士，一方面有中国儒家“不语怪、力、乱、神”的牢固的理性主义传统，另一方面又受到过老庄与玄学抽象思辨的训练。他们是渐趋成熟的学人名士，他们绝不会全盘照搬佛学经典。他们对于佛教不是消极地接受，而是积极地摄取，即在中国传统思想文化的基础上，实现对佛教的吸收和改造。他们特别感兴趣

的是佛教的思想理论，即所谓义理之学。

在解释佛教义理时，他们通常采用“格义”的办法。据《慧远传》载，慧远讲经“引《庄子》义为连类，于惑者晓然。”“格义”实际上是将佛教义理融合于中国学术的一个方式。也正因为这种方式，名士与高僧流为一体，谈玄与悟空合而为一，佛教与玄学相互融合。陈寅恪先生认为“格义”是“吾民族与他民族两种不同思想初次之混合品”。

到晋代，名人学士与佛教已有密切关系。两晋时，由于得到了当时的聂承远和聂道真父子、谏士伦、孙伯虎、虞世雅等名人学士的帮助，译文水平非常之高，这开了名人学士与名僧交往的好风气。后来竺叔兰结交乐广，支孝隆结交阮瞻、谢鲲都表明了佛教与玄学的渐趋融合。至于像东晋初的支遁，东晋末的慧远，宋元嘉间的谢灵运，梁武帝时的徐陵、江总等人，那更是佛玄融合的杰出代表了。

佛玄融合主要表现在两个方面：一是玄言与佛理的契合，一是文学艺术诸多方面的嬗变。玄言与佛理的契合就是以中国学术思想来解释佛学。譬如以玄学的“有无之旨”打通佛教的“空有之辨”；以儒学的济俗与佛教的治心相融而殊途同归。通过这样的融合的佛教已不完全是印度佛教的原貌，而是中土化了的佛教。

佛玄融合使中古文学艺术产生嬗变。一方面精通外典的名人学士加入了僧侣队伍，另一方面名人学士也受到佛教的浸染。同时佛教本身又很有艺术意味，其音乐、美术

以及佛典中的文学表现，对名人学士都很有吸引力。佛教义理也给久困于儒家章句的中国知识界开辟了新的思想境界。

八　王通与“贞观之治”

中国学术思想界，自魏晋南北朝老释盛行，儒学逐渐消沉。经隋入唐，更见佛、道两教的发达，特别是佛教名师辈出，盛极一时。至于儒学，在唐代未成大流，直到宋、明理学勃兴，儒学才受到佛教思想的影响而蔚为大观。如此看来，隋唐既是玄佛融合时代，又是儒学发展为宋明理学的过渡时代。这期间，有许多学者的思想，实乃宋明理学的前驱。他们中最早的当推隋末大儒“文中子”王通。

王通所著作品有《礼论》、《乐论》、《续书》、《续诗》、《元经》、《赞易》，人们称为“王氏六艺”，然多半亡佚，今存者仅《中说》十篇。

王通是个极力摹仿孔子的人。他作《元经》以拟《春秋》，作《中说》以拟《论语》。拟作的目的在于实现王道，这个王道就是周孔之道。他说：“如有用我者，吾其为周公所为乎?”“千载而下，有绍宣尼之业者，吾不得而让也”。为了实现这个王道，王通重礼乐：“冠礼废，天下无成人矣；昏礼废，天下无家道矣；丧礼废，天下遗其亲矣；祭

礼废，天下忘其祖矣”；重家族：“宗祖废，而氏姓离矣”；重伦常：“仁，五常之始也；性，五常之本也”。

王通的学说是以竭力恢复周孔王道为中心的儒家复古学说。他常常以古人“生以救时，死以明道”的抱负来激励自己，企图通过著书立说来实现自己的理想。他认为古代做官为政是为了行道养人，因此先德而后刑，人们喜悦而宽厚；现在做官为政，往往是逞欲、利己，因此任刑而弃德，人们怨恨而狡诈。他进而指出，如果统治者施暴政而不知悔改，老百姓不会死守贫困，必然揭竿而起，铤而走险。他根据孟子的“仁政”学说，向统治者提出了若干推行王道的原则，其中有一项叫做“遗身”，就是要统治者不去计较自己的利益得失，做到无私、至公，以天下为己任，认为这是推行王道政治的关键所在。还有一项叫做“推诚”，就是“以心化”，把道德教化作为统治的主要手段。

王通的学术思想是主张“三教合一”的。第一，他认为三教“不可废”，儒、道、佛对于统治者来说，都是有用的，都有可以辅政的内容，不能把国家的败亡归罪于三教。两晋和南朝梁的灭亡是统治者自己造成的，是他们没有真正实现三教之道的结果。第二，他认为三教各有缺陷。他虽照承认佛教也是“圣人”之教，但是他认为佛教毕竟是西方的宗教，如不变通就难以在中国实行。他对道教“仁义不修，孝悌不立”，专讲“长生神仙之道”，甚为不满，认为这是人欲贪得无厌的一种表现，这种状况长久下去，

不利于社会的发展。王通学习司马谈“善述九流”的精神，在儒学的基础上把三教统一起来，做到“通其变”，即对各家中的弊端加以变通改造，使彼此互相通融，取长补短，就可以使“天下无弊法”，“与之共叙九畴”，共同讨论国家大计。

王通的“王道理想”和“三教可一”学说，为后代帝王治理国家描绘了宏伟的蓝图。唐太宗李世民的“贞观之治”即是这幅蓝图的最佳实现。“贞观之治”是我国历史上以良好和井井有条的施政著称的时期，是唐王朝的黄金时代，它或有意或无意，或直接或间接地受到了王通学术理想的笼罩和影射。唐太宗就是王通所设想的“施王道”的仁君。“贞观之治”涌现了一大批名臣良宰，而他们中的核心人物，恰恰都是王通的弟子。

很难设想，如果没有王通的“王道”理想和“三教可一”的学说，唐太宗所治天下会出现“贞观之治”这样的昌盛和繁荣。

九　天台、华严与佛教中国化

佛教是东汉时由印度传入中国的，发展到隋唐，佛教在中土已经形成了八大宗派：三论宗、天台宗、法相宗、华严宗、律宗、禅宗、净土宗、真言宗（密宗）。

三论宗、法相宗、律宗，净土宗、真言宗都是照搬西

来的教义，虽然有点中土化，但数典没有忘祖。天台宗和华严宗就不同了，它们是利用原有材料另行组织，因而成为地道中土化的宗派。它们另行组织的原则是调和和发挥，并在名相配数目上做文章。

天台宗传承统系有九祖之说，他们是龙树、慧文、慧思、智觊、灌顶、智威、慧威、玄朗、湛然，如加上道邃或行满，就成为十祖。慧文是北朝晚年人，他和他弟子慧思弘扬佛法都兼重北方流行的禅法和南方流行的义学。慧思的弟子智觊继承慧思的思想并往深处发展，建立了完整系统的教理，因为他曾经在天台山，所以举他著作三种重要的称为天台三大部，举五种次要的称为天台五小部。他传授弟子多，影响大，可以说他是天台宗真正的创始人。

智觊的理论，正如后来的湛然在《止观义例》中所说："以《法华》为宗旨，以《智论》为指南，以《大经》、《涅槃》为扶疏，以《大品》、《般若》为观法，引诸经以培倍，引诸论以助成。"调和各家，博采众长，成一大家。换句话说，是定慧双修，圆顿同得。

天台宗的教理，说法既繁又玄。它的特点是圆，即用容纳一切的办法取得调和，常有"圆融三谛"、"一念三千"、"五时八教"、"三法无差"、"性具善恶"等繁琐的说法。譬如"圆融三谛"，"三谛"是空谛（事物皆由缘生，不实，故空）、假谛（一切事物虽不实而有幻想，故假）、中道谛（空、假皆不待造作即有）。从"三谛"论可见任何事物都是既空、又假、又中，空、假、中是相互依存的，

虽分而实异，所以是圆融的。

天台宗接受北地重禅定的传统，多讲住持，即定功（定能生慧），这就是他们命名的止观论。修止观也有许多讲究，单观前的准备工作就有具五缘、诃五欲、弃五盖、调五事、行五法等二十五种。至于正式进行时就更不可思议了。

华严宗是弘扬《华严经》而形成的宗派。和天台宗一样，华严宗也是教理既繁又玄、地道中土化的宗派，它的传承统系有五祖之说：杜顺、智俨、法藏、澄观、宗密。杜顺是隋唐之际人，法名华顺，因为俗姓杜，人称杜顺。法藏是智俨的弟子，年轻时候受到武后的敬仰，先在各寺讲《华严经》，后在宫中为武则天讲六相、十玄等教理，武则天不能理解，法藏指殿上金狮子为喻，这就成为著名的《华严金狮子章》。法藏共有四十余部著作，在弘扬教理方面贡献最大，被推为华严宗的开创人。

在教理方面，华严宗宣扬法界缘起，理事无碍。意思是一切事物皆由因缘生，诸因缘相依相入，故圆融无碍；无碍即相通，理事无碍，故真如与万法不二。在修持方面，华严宗有三观、次第行布、圆融相摄等说法，比天台宗的止观论多有玄理的意味。

天台宗与华严宗无论在教理方面还是修炼方面都融合各家，特别是与中土思想文化、风俗人情相融合，用他们自己的话说是圆而不偏，以适合中土多数人的口味，所以都获得了比较兴隆的善果。

十　道济天下之溺：韩愈

韩愈之成为历史著名人物，除了以古文家著称外，还由于他一生力排释老，“扶树教道”，二者又由“文以载道”联结起来。人们赞许他的古文具有“文起八代之衰”的功力，更赞许他的“文以载道”乃是“道济天下之溺”。



韩　愈

自南北朝以来，佛教道教已经形成社会特殊的势力，封建皇权在唐朝曾一度抬高道教，尊奉备至，到武周时又一度抬高佛教，沙门可以袭爵赐紫。佛教道教的极度发展，使僧侣阶层占有大量土地和物质财富，拥有大量农民，享有免役免税的特权，甚至能动摇封建皇权。尤为重要的是，佛教道教中的荒诞虚无、消极出世思想风行一时，严重侵蚀、笼罩着人们的思想，中国文化思想危机深重。

元和十四年，唐宪宗迎佛骨于凤翔，狂热的民众从早到晚围聚庆祝，解衣散钱，甚至焚指烧顶。韩愈上《论佛骨表》，这是一篇直接针对带头佞佛的当今皇帝的战斗檄文。他指斥佛教为“夷狄”之法，与中国先王之教相背违。

他从历代盛衰来检证佛教的实际效果，指出佛法传入中国之前，百姓安乐寿考，自有佛法之后，反而“乱亡相继，运祚不长”。“事佛求福，乃更得祸，佛不足事，亦可知矣。”他结合当时情况指出，奉佛有违高祖之志，奉佛必然导致伤风败俗。韩愈上表后几乎被杀，后由于裴度等人力劝，免死而贬谪。正如他的诗里说的“一封朝奏九重天，夕贬潮州路八千”。

韩愈不仅力破释老，而且大力复兴重建儒道。韩愈不同于其他反佛之人，他眼光如炬，魄力宏大，其动机是要唤起士人群体的自觉，以儒家而不是佛老之道作为自己安身立命之地。

《原道》所面对的最严峻现实，是唐室君主力煽佞佛之风。所要解决的问题，首先是“正君”，正君首先依据中国文化思想大义，即夷夏之辩。《原道》指出：孔子作《春秋》，诸侯用夷礼，就应视诸侯为夷，外族用中国礼，就应视为中国文化。这是《春秋》“贬天子”大义。而中国礼的根本即“博爱之谓仁，行而宜之之谓义”，体现于政治，即为天下国家，而非“外天下国家”。中国文化以人道、人伦、人生世界为依归，而佛家以清静寂灭为依归。

为了与佛教祖统相对抗，韩愈借力打力，学了佛教的招数提出了他的道统说。他认为他的“道”是古圣贤一脉相传的，中间虽曾断绝，但到他本人复又继承起来。他说：“尧以之传之舜，舜以之传之禹，禹以之传之汤，汤以之传之文武周公，文武周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲死不

得其传焉”(《原道》),他本人以传道者自居,他说“使其由愈粗传,虽灭死万万无恨。”韩愈“道统”说最大的贡献是第一次确切指出,周公以上,道统的承学者是君王,自周公以下,道统的承学者是臣,是士人,即表明,道统与君统相分离。现实意义即韩愈自任的文化道统,高于唐宪宗行夷狄之教的君统。

《原道》一篇是韩愈排斥佛老、“扶树教道”的总纲,阐明了中国思想与印度思想在文化品格(入世与出世)、生死观(乐与苦)以及本体论(人道人伦与寂灭清静)的区别。《原性》、《原人》、《原鬼》、《原毁》四篇又从另外几个角度进行了补充,形成了韩愈的“道学”理论系统。《原道》是唐代的中国文化宣言。

韩愈以学行双修的实践,“道济天下之溺”,儒家的血脉得以传续,中国本位文化更加根深蒂固了。韩愈既没,“其言大行。学者仰之,如泰山北斗云”(《新唐书》)。

十一　禅宗的流行

唐代中叶兴盛起来的禅宗,是佛学在长期变化中和道学相衔接的链环,更是佛教中国化的一种成熟样式。

南北朝时,道生主张“忘筌取鱼”、“顿悟成佛”之说,谢灵运认为“学”之所得与“悟”不同,佛教中遂有认为修行之最高境界,可以一悟即得。此意到后来日益推衍,

又有谓佛法有“教外别传”，也就是除佛教经典之教外，尚有“以心传心，不立文字”之法。

禅宗直承释迦佛之心传，所谓“以心传心，不立文字”。传至菩提达磨乃到中国。达磨于梁武帝时至中国，为中国禅宗之开创者，为中国禅宗之始祖。达磨传慧可为二祖，慧可传僧璨为三祖，僧璨传道信为四祖，道信传弘忍为五祖。五祖后禅宗分为南北二宗，北宗以神秀为六祖，南宗以慧能为六祖，此外旁出分歧者，派别颇多。

南宗的始祖慧能（638—713），俗性卢，因为剃度晚，也称卢行者，他的经历富有传奇色彩。他出身寒素，三岁丧父，与母相依为命。一天，在一客店他听见人念《金刚经》，心里似有所悟，遂决心去求法。别人问他“字尚不识，曷能会义?”他却说“诸佛妙理，非关文字。”此语一出，众人皆惊。

初见五祖弘忍，弘忍问他是哪里人，来求什么。他说是岭南新州百姓，来求作佛。弘忍说：“汝是岭南人，又是獦獠（对少数民族的蔑称），若为（如何）堪作佛!”他说：“人虽有南北，佛性本无南北。獦獠身与和尚不同，佛性有何差别?”五祖心惊而不便表示，且让他到碓房舂米劳动去了。

劳动八个多月，正赶上五祖考察弟子的成就，以便付法传衣的重要关头。办法是作一偈给老师看。大家私下议论神秀地位是教授师，造诣又高，必得衣法。神秀的偈词是“身是菩提树　心如明镜台　时时勤拂拭　勿使惹尘埃”

五祖见了此偈，认为“未见本性，只到门外，未入门内”，令他再作。这时有个童子在碓房前念神秀的偈，慧能听到作偈的因缘，也作一偈“菩提本无树　明镜亦非台本来无一物　何处惹尘埃”看到的人都很惊讶，无不称奇。五祖知他已悟本性，于是付法传衣，定慧能为六代祖。


六祖慧能

慧能不仅体悟超群，而且又借了不识字的光，未走其他宗派辨析繁琐名相的路，而宁愿不立文字，直指本心，顿悟成佛，这样的法门当然受到绝大多数人的欢迎。因为人皆有过，上智不多，既然凡圣不二，智愚不二，那就人人都有成佛的希望和保证了。

顿悟也不能无法。《六祖坛经》认为，最重要的是认识本性，即自性。自性清净，不识是迷，能识即悟。悟了即解脱，就是佛。自性清净的心是根本，它能生万法，能化迷为悟，是成佛的基本力量。慧能的智慧，还表现在教弟子传法之道以金针度人一事上，而他的对待人生的所谓道，是向道家尤其是庄子更靠近了。慧能的顿悟的言论，后学推演发展，以至于无佛可成、无法可得，无烦恼可除，无涅槃可经，呵佛骂祖，自由自在，得大解脱，简直与《逍

遥游》、《齐物论》的庄子别无二样。

慧能的“若欲修行，在家亦得，不由在寺”之说，在当时佛教界真是惊天动地的一声狮吼，佛教精神从出世转向入世，甚至完全泯除出世与入世、真与俗的界划，便在这句话中正式透露出来。佛氏的慈悲与儒家的“仁”，同为以一人心为应世的宗师，同为绾合大群心教的思想。如此说来，慧能创立的新禅宗在中国思想史上具有突破性成就，这种突破对儒释道三方面都有极大的启迪和震动。

第五章

新儒学时代

一 欧、范、王与新士人的自觉

北宋初期的统治者，面对百年战乱造成的满目疮痍的社会肌体，进行了一系列的改革。为了尽快医治创伤，在发展生产的同时，制定了一项“偃武修文”的文化政策。这是一场费时百年的新的养士举措。

士人地位的提高，打破了世品高门的门第观念，增加了士人们改革政治的信心，拓宽了士人们重构文化的视野。他们重新发现了曾子的“仁以为己任”，孟子的“乐以天下，忧以天下”，及东汉士大夫的“天下风教是非为己任”的精神。士大夫经长期的社会文化养育，终于渐渐萌发了一种新的自觉精神，即他们的存在不是进士及第和做官，而是担负天下的重任，遂趋为自觉的“新士人”。

宋代新士人中范仲淹是最先标举这种“先觉”精神的人。朱熹评论本朝人物，独以范仲淹“振作士大夫之功为多”，并说：“范文正公自秀才时便以天下为己任，无一事不理会过。一旦仁宗大用之，便做出许多事业。”(《语类》)

范仲淹（989—1052），字希文，其先邠州人，后迁苏州吴县，他出身贫寒，父早死，母改嫁。自幼即在寺院里读书，在“断荠画粥”的僧寺苦读生活中，渐渐培养出深厚的精神力量。恰好，宋仁宗面临的艰困格局，急思改革，范仲淹当宰相时，“庆历新政”应运而出。庆历三

年（1043），他针对旧弊提出均田赋、修武备、择长官等十条革新建议，即有名的《十事疏》，仁宗下诏实施，即所谓的“庆历新政”。“新政”的关键是澄清吏治。欲求强兵，必先富民，而欲求富民，则先应澄清吏治。在范仲淹的带领下，新思想新精神蓬勃而起。在政治方面，他们主张拥戴中央，高唱华夷之防。在教育方面，他们复兴儒道，倡学术转化政事。在文化方面，他们用明白朴质的古文，推翻当时浮靡的文体。在社会风俗方面，他们彻底转化晚唐以来无行夸诞的士风恶态，一时风起云涌，形成变法潮流。范仲淹的后继者，有欧阳修、王安石等。


范仲淹

欧阳修（1007—1072），字永叔，号醉翁，晚年号六一居士，庐陵永丰人。他四岁丧父，母亲穷居自守，教他读书，家贫，用荻杆画地学书。宋仁宗天圣八年中进士，初任西京留守推官，后入朝任馆阁校勘。范仲淹因事被贬，他指责谏官高若讷，被贬为夷陵县令。欧阳修不仅拥护范仲淹的新政思想，而且领导了诗文革新运动以配合政治革新。他继承了韩愈的儒学，主张文以明道，反对“弃百事不


欧阳修

关于心”；主张文以致用，反对舍近求远，强调文道结合，二者并重。他最重要的思想写于《答吴充秀才书》，要求诗人们不可仅仅满足于做一个“文士”，士的真正精神凭依，应是挺立道德精神，关心社会人生。作为当时的文坛领袖，他在培养学生、推奖才人、结纳朋党、创造新诗文、提升文苑传统为儒林传统等方面，为“修身齐家治国平天下”的新士人推波助澜。欧阳修最优秀的学生之一即王安石。

北宋新士人中，对现实政治影响最大的人是王安石。他既建立了“荆公新学”学派，又进行了历程艰苦，引起大震荡的政治改革，他是新士人中新精神的一个典范。

王安石（1021—1086），字介甫，江西临川人。庆历二年中进士后，担任地方官职先后达十八年。这十八年间，王安石与李觏、刘敞等学者交往甚密，并深受二人思想的影响。他通过埋头读经，著书立说，获得了广泛的声誉，号称“通儒”。嘉祐八年，其母去世，王安石在江宁居丧。由于摆脱了政事，他得以潜心治学，有许多学者闻其名而从其学，其中有陆佃、蔡卞、龚原等人，还有其子王雱，这些学者后来形成了一个阵容较大的“荆公新学”学派。



王安石

1067年，宋神宗即位。这时，宋王朝面临着越来越严重的政治经济危机，加之辽、西夏等少数民族的军事威胁与侵扰，使宋王朝陷入内外交困的境地。宋神宗为了摆脱

这种困境，大胆起用力主改革的王安石。王安石以“天变不足恤、祖宗不足法、议论不足惧”的勇气大胆改革。他制置三司条例司作为主持变法的机构，接着又派遣人员考察农田水利赋税，然后在全国范围内颁行新法。他所施行的新法有：青苗、均输、市易、免役、农田、水利等项。安石变法，虽由于自身与客观的局限遭到失败，但在他变法背后，有一种深远的理想：即兵农合一的社会；裁抑兼并、上下俱足的社会；以及开明健康、教育普及的社会。这是儒家思想的又一次实践。

安石变法精神理念的背后，又有一种活泼泼的学问支援，即《三经新义》，他将《诗》、《书》、《周礼》，重新加注，完全不理会汉人的注疏家法传统，这种自由解经的精神，也开启了后来的宋学精神。

二　中国史学思想巨人司马光

范、欧、王在文化事业方面的革新精神，不久即收到成果。北宋出了一个大史学家司马光（1019—1086）。他是陕州夏县（今山西夏县）人，他的二百七十四卷的《资治通鉴》是继司马迁《史记》后的又一座史学高峰，难怪《邵氏闻见后录》中称：“三代以下，宰相学术，司马文正一人而已。”

司马光在孩提时代学习非常刻苦用功，进步很快。七

岁时听人讲述《左氏春秋》后，就能不失大概地复述给家人听。他学习不只是机械背诵，且勤于思考，经常是“朝诵之，夕思之”，诵读和理解并重。七岁那年的一天，司马光和小伙伴们在院子里玩耍，有一小伙伴不慎掉进了院子中一口存满水的大缸里，其余小伙伴见状都吓跑了，唯有司马光没有跑，而是机灵地搬来石块，砸破大缸放掉水，救下了小伙伴。这件事在当时广为流传，汴京洛阳一带还有人画成《小儿击瓮图》颂传之。这说明了年幼的司马光有遇事不慌、善思善为的良好习性。由于司马光学习废寝忘食，“不知饥渴寒暑”，到十五岁那年，他就臻于“于书无所不通，文辞醇厚，有西汉风”的学问境界了。



司马光

司马光在《资治通鉴》这一历史巨著中，最突出的是他提出了一系列非“正统”史观。由战国邹衍的阴阳五行说倡行起，史学界形成了所谓的“正统”史观，它以五德相胜说为框架，强调政权更替的“三正三统”、“正闰”性，重嫡系相传，王者授命，春秋笔法，褒汉贬胡。在这种“正统”史观下，历史横遭扭曲，事实枉受颠倒。司马光对此非常不满，在《通鉴》中本着“止欲叙国家之兴废，著生民之休戚，使观者自择其善恶得失，以为劝戒。非若《春秋》立褒贬之法，拨乱世反诸正也”的精神，力求“不

诬事实、近于至公。”

首先，司马光剔除了“君权神授”说。在《通鉴》所载的近二百个皇帝中，司马光基本删除了旧史中所载的“君权神授”上的“符瑞”说。如司马迁的《史记·高祖本纪》中曾载有刘邦母梦与神通，见蛟龙而生高祖的民间迷信传说，司马光在录载时就毫不客气地删除了，表明了司马光不信天子受命于天的无神论倾向和尽量还历史本来面目的精神。历史学家称《通鉴》“已经把神外衣撕下，是历史上最痛快的一件大事。”

其次，否定了“正闰之际”。“正闰”之说者持春秋褒贬之法，求“名分之实”，往往或溢美隐丑，或掩美扬丑，出现了许多不实之词。司马光明确废除了“尊此卑彼，抑此扬彼”的“正闰之辨”、“春秋笔法”。他“不诬事实，近于至公”、“无所抑扬”地坚持按照客观事物本来面貌去认识的反映论原则，从而使他的《通鉴》客观性程度大大超过了前史。

在社会历史发展的基础和动力这一历史观问题上，司马光强调“民本”、“农本”思想和“人事为本”的思想；在历史演化规律问题上，司马光肯定了历史演化规律的客观实在性及其可知性，揭示了历史演化中一治一乱的往复运动规律；在治乱问题上，司马光精心地研究了由乱向治及由治向乱转化的双向性，为统治者提供了一系列具体的“治道”。

神宗以后，《通鉴》一直受到帝王将相和学者的推崇

重视。宋元之际的胡三省、明王应麟、清王鸣盛、近代的曾国藩、梁启超等著名学者都给《通鉴》以极高的评价。《通鉴》不仅是后人的政治教科书，为封建统治者提供了鉴古知今的统治术，更作为史学名著，为史学界开创了新局面。

三　道统与北宋五子

"斯道也，何道也？曰：斯吾所谓道也。非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文武周公，文武周公传之孔子；孔子传之孟轲。轲之死不得其传焉……"（韩愈《原道》）

这样一种数圣相传的道，至孟轲之死而不得其传，颇为玄秘，但是这一道统传承说对宋初学术并没有多大的影响，范仲淹、欧阳修等，虽以道自任，却只是注重经世本领，学术也不自居道统，王安石推行新学，也只是一家之言，人称王学，不敢说道统。

但是有一些私人讲学，确实在追寻韩愈的旧说，即重新发现孟子的心性理论。范、王革新的失败，更刺激了这一路学人注重教育、注重人生人性的根本问题，以及宇宙的根本问题。在这些讲学先生中，当首推"北宋五子"：周敦颐、张载、程颢、程颐、邵雍。他们开辟出一块思想基地，建设了宏伟的精神殿堂，展现了他们发现的绝学。用

张载的话说："为天地立心，为生民立命，为往圣续绝学，为万世开太平。"在中国思想史上，这一场新的讲学运动，称为"新儒学"。

北宋五子以不同方式为发源于先秦的儒学思想提供了宇宙观、本体观的论证，以儒家的圣人为理想人格，以实现圣人的精神境界为人生的终极目的，以儒家的仁义礼智信为根本道德原理，以不同方式论证儒家的道德原理，其形而上学基础，是以存天理、去人欲为道德实践的根本原则。

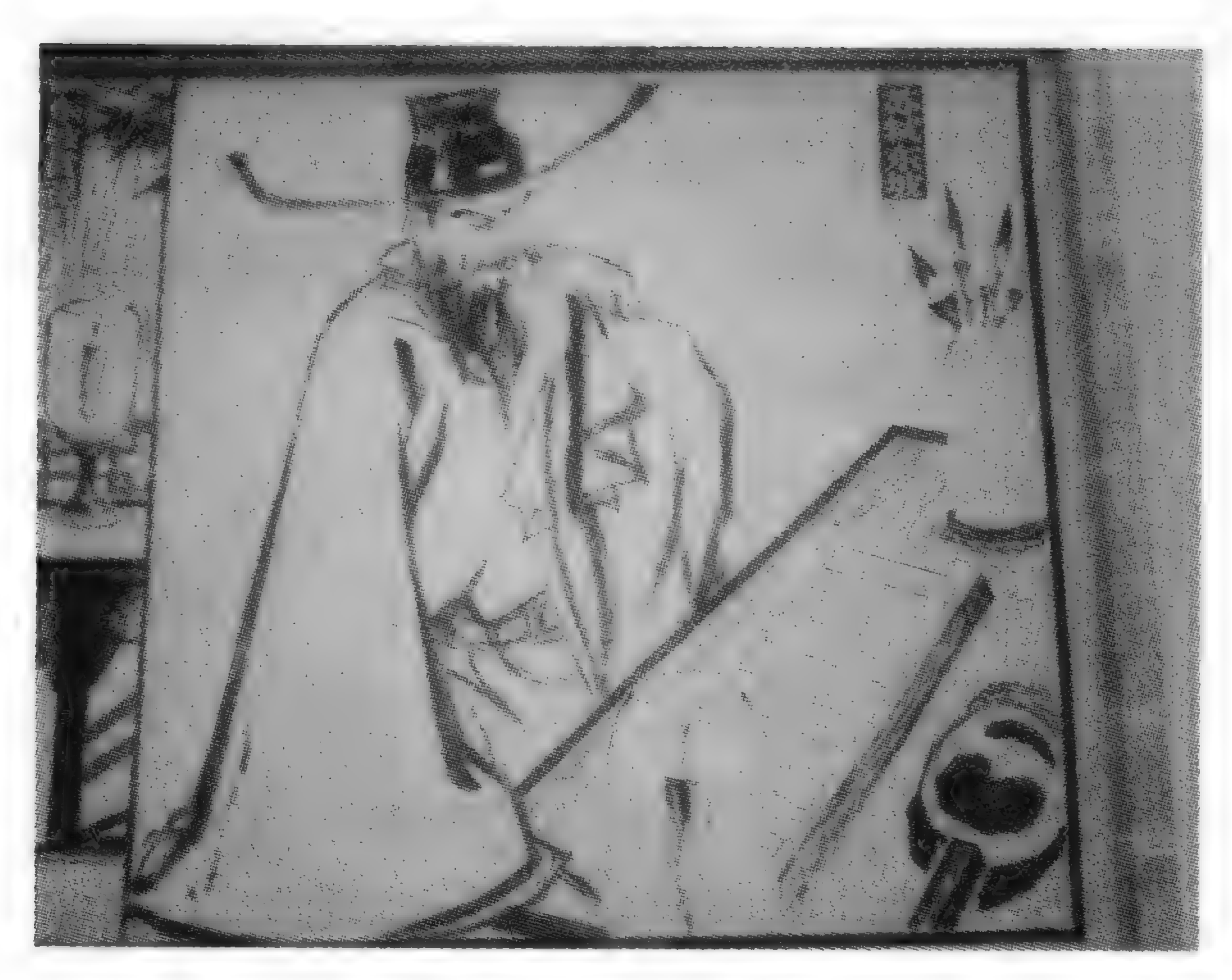
《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》是他们尊信的主要经典，是他们学术系统的主要根据，他们进行的讨论常与这些经典有关。他们讨论的主要问题有理气、心性、格物、致知、主敬、主静、涵养、知行、已发未发、天理人欲、通心、人心等，这些问题中，如"格物致知"出自《大学》，"心性"见于《孟子》，"知行"出于《论语》，"天理人欲"出于《礼记》，这些经典的问题经过他们新的不同的诠释而获得了新的意义。

北宋五子重建了儒家的形而上学的基础。他们的贡献是，不能只重经世和制度。只有把宇宙论弄清楚了，人生社会才有个安放的正大位置，也才能够把孔子以下的伦理社会哲学讲明白，才能够把儒家以外的佛老的精华吸收进来，综合在一起，排除道家的腐蚀，对抗佛教的信仰，使日常的人生具有真正永恒的意义。北宋五子的大用心，绝不是为了争正统。"道统"是他们死后，甚至是朱子死后的

事情。南宋统治者为了对抗金朝，困扰人心，为了政治上的政统而封他们自己为“道统”。至于南宋以后朱子学派的人主张道统，尊北宋五子及朱子的伊洛正学，那种心理也隐然以政统为并列的对象，争的是独立于政权之外的思想权威，而不是为统治者服务的、作依附的所谓“统”，这是中国思想史上最易被人误会的地方。

四　苏东坡的意义

苏轼（1037—1101），字子瞻，眉州眉山人。他不仅完成了欧阳修的诗文革新运动，在诗、文、词诸多领域登上了北宋文坛的巅峰，而且开创了蜀学，是蜀学的领袖人物。



苏　轼

苏轼的蜀学也是以儒家思想作为正统的，但苏轼的思

想不仅仅于此，苏轼所强调的学术思想的主要宗旨是儒、释、道“三教会一”。

苏轼以儒学为正统，又是怎样使佛老与儒学思想三教会一的呢？这与他一生不平坦的经历、所处的历史环境等都有关联，但根本的原因，是来源于他对儒、释、道三家思想的充分认识。苏轼平生治学和他为人一样，胸襟十分开阔。他对过去的思想文化传统、当时的学术论争，不像他的前辈欧阳修等人那样，思想中总是有一个道统的观念，而是根据自己的独立的分析研究，“尽其自然之理而断之于中，其所不然者，虽古之所谓贤人所说，亦有所不取。”

苏轼的蜀学，既与王安石的新学相区别，又与二程洛学相抗争。与洛学相比较，苏轼是更多地接受佛学的影响。他不仅广交僧侣，而且大量研读佛家经典《楞枷经》、《坛经》等，连《僧语录》一类书也细心揣摩。

苏轼醉心于佛学并撰作了大量有关佛教的文章，但他并非盲目崇拜，他所醉心的佛教，主要是中土化了的天台、华严和禅宗。在绍圣二年，他说：“释迦以文教，其泽于中国，必托于儒之能言者，然后传远”（《东坡集》），从释教流传中国的途径来说明佛理中渗透儒家的思想成分，他所看到的是中土化的佛教，也更看到的是儒佛相通之处。在苏轼的眼里，儒家的入世思想与佛学的出世思想也是不矛盾的，而是相辅相行的。他说：“宰官行世界法，沙门行出世间法，世间即出世间，等无有二。”（《东坡集》），苏学主

要特点，实即禅宗学。

苏轼自八岁即从道士为师，他写了不少像《龙虎铅汞论》一类的道教文字，他说："用道书方士之言，厚自养炼。"他认为道家思想与儒家思想是"阳挤而阴助"的关系，可以融合应用。他在元祐间说："道家者流本出于黄帝老子。道以清静无为为宗，以虚明应物为用，以慈俭不争为行，合于《周易》何思何虑、《论语》仁者静寿之说，如是而已。"他完全把儒道融合在一起了。

在苏轼的蜀学中，不仅儒佛、儒道各通，而且儒释道三者互通。他在《祭龙井辩才文》中说："孔老异门，儒释分宫，又于其间，禅律相攻。我见大海，有北南东，江河虽殊，甚至相同。"这就是说，儒释道三者虽属于不同学派，但它们的旨归是一致的。所以，在苏轼那里，既"仁者不忧"、"君子坦荡荡"，又"随缘自足"、"养生治性"；既进取乐观，兼善天下，又追求真朴，傲视权贵；既"静故了群动，空故纳万境"，又"是身如虚空，万物皆我储。"正如秦观所说，苏轼最重视的并非文学，而是"于性命自得之际"之"道"。苏轼之道，不同于洛学道统之道，也不同于王安石的新学之道，而是打通了儒释道三教之道，他特称他的道为"道之大全"。在《昆陵易传》中他是这样说的："夫道之大全也，未始有名，而《易》实开之，赋之以名；以名为不足，而取诸物以寓意。"他的道是整个宇宙的一种特定名称的创始者，既和儒家的神秘道统相一致，又与佛学中抽空了本体的佛性相吻合，更与道家超逸旷达之

道相融洽。

苏轼的思想自成体系，俨然能与洛学相抗争，加上“苏门四学士”黄庭坚、秦观、张耒、晁补之蹈厉发扬更是名噪一时。他的蜀学发展了王通的“三教可一”学说，从而更加消除了学术上的门户之见，这在学术思想史上具有重大的意义。

五　朱子的生前与死后

儒学发展到两宋，出现了一个高潮。以“道”或“理”作为最高范畴，称为道学或理学，而理学的一个主峰，是朱子学。


朱熹

朱熹（1130—1200），字元晦，又字仲晦，号晦庵。朱熹一生只做了九年的官，余年都是著书立说，讲学论道。朱子的著作有七十余部，创办书院二十七所，门生达几千人。主要著作有：《四书集注》、《诗集传》、《楚辞集注》、《太极图说解》、《通书解》、《西铭解》等。

朱熹的学术，综罗百代，至广大，至精微，“上而无极太极，下而至一草一木一昆虫之微”（《语类》），千言万语，

其大义是针对释家老氏之学，下最彻底的批判辩驳功夫，以发扬孔子的大道与儒学的正统，朱子的最大用心，即用一套崭新的儒学与理学，来代替出自唐直到当时在社会上普遍流行的那一套禅学。北宋五子的大方向都在这里用力，朱子学成为这个意义上的集大成者。

程伊川的“性即理”。主要就人生世界立论，而朱子更用来上通于宇宙界。朱熹的理本论认为，空间无边无际，时间无始无终，天地只是其中一体，有生有灭，有再造之时。宇宙无非一气，气不杂乱，必受规律支配，这规律便是理。理气相依，既有具体事物之理，又有物类之理，物类之理又有大类、小类多种级别。大自然在运动变化之中，按照物类之理生出具体事物。比如，马按马之理生出具体的马，牛按牛之理生出具体的牛，绝不会马生牛，牛生马，这叫做理在气先，理生气。未有天地之先，宇宙间便有生成天地之理，物类之理为“理一”，派生出具体事物之理为“分殊”，这“理一分殊”是朱熹学体系中的支撑和构架。

天地宇宙的生意，就是一个“仁”字。朱子说：“仁是天地之生气”，“仁是个生底意思”，“天地生这物时，便有个仁”。他又说，“千头万件，都只是这一个物事流出来，仁是个主，即心。”朱子将仁字发挥为贯通宇宙万物一体的境界，是儒家思想从未有过的。老子说，天地不仁，以万物为刍狗。从道家看来，宇宙大方向是不仁的，但从儒家看来，宇宙大全体是一个“仁体”。圣人就是能觉悟到这个仁体，能将自己的心，上通天地之德的人。

所以朱子说的“心即理”，正是这样一种圣人意义上的心。朱子说的道德论、人生论，都是圣人意义上的道德论、人生论。整个宋明理学，都是希圣希贤的学问，并不是纯粹的经院讨论。朱子说释氏禅宗也说心是主宰，但“运水搬柴”之说终不可入尧舜之道，正因为“不见天理，而专认此心为主宰，故不免流于自私”。一旦懂得了“心即理”，则在人生世界，知道这件事应该这样，那件事应该那样，这便是心。当这件事发生，有这样的道理相应，那事发生，有那样的道理相应，这便是性；而出头露面的便是情。心、性、情都是一个东西。自然、应然、必然都是一体贯通，这就是朱子以及整个宋明理学所谓“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学”的主要精神。

朱子生前，看不起当代制度，几次婉辞进用。虽一度立朝，仅四十余天便离去。他的学说，在生前也并没有多少人承认是最好的儒家真传。更惨的是，在韩侂胄当政时，发生了庆历党禁，指摘朱子学派是“伪学”，当时参加文官考试，必须出具声明与伪学无关。朱子被贬斥而死。死后道学改名为理学，也没有受到政府重视，只是到了 1241 年，南宋政府才正式颁布采取朱熹学派为所谓“道统”。而到了元代，朱子的《四书集注》才成为科举考试的必考科目，自此以后，朱子学成为八股文的应试时文，“匹夫而为万世师，一言而为天下法”。朱子是“匹夫”，朱子学本是一家之言，而身后却被人利用作了“万世师”、“天下法”，费几亿几兆人的脑子钻时文应试，这是朱子身后的最大不幸。

六　仰首天外的陆象山

陆九渊（1139—1193），字子静，江西抚州金溪人。他曾讲学于贵溪象山，自称象山居士，故以象山先生传名于世。

陆象山个性刚强，在少年时，他就不满程颐的言论。十几岁写读书笔记时就写道：“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。”这是他以后所奉的哲理宗旨。陆象山从不著书，他基本上通过讲学对他的学生发施影响，他辞锋犀利，善于辩说，具有一种即度阐发义理的天赋，尤其讲性命大义，能切中学者内心隐微深锢之病，当时的听众，无不为之耸然动心，至于汗下，所以他能吸收许多学生。他和他的哥哥陆九龄同在家乡讲学，合称“江西二陆”。



陆象山

陆象山的哲学是以“心”为本体的思想体系，他认为：“恻隐仁之端也，羞恶义之端也，辞让礼之端也，是非智之端也，此即是本心”，“万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理”，“心即理”。这样，由于象山的心学是专门偏重于人生界，而不像朱子将人生界与宇宙界兼顾而说，因而象山的哲学就与程朱思想相区别而发

生了冲突。因为朱熹与二陆都是当时很有影响的人物，在1175年，吕祖谦为了他们“会归于一，而定其所适从”，也就是想使这两个分歧的学派统一起来都向一个方向发展，就约二陆与朱熹于信州（今江西上饶）的鹅湖寺相会，让他们自由讨论以达到“会归于一”。在辩论中，陆象山写了一首诗，其中有“易简功夫终久大，支离事业竟浮沉”两句，标榜自己的思想是直凑单微，讥讽朱子的学说是“支离破碎”，反映了朱陆二人关于治学与修养方面的对立。

陆象山认为，所有伦理道德观念是人生来就具有的并存于心内的，人们要作圣贤最根本的是要“切己自反”，仰首天外，“发明本人”。能够做到这一点，即使“不识一字，亦还我堂堂地做个人。”否则，知识再多也没有什么用处。他问朱子：“尧舜以前，有什么书可读?”但尧舜依然是尧舜。所以他认为“六经都是我的注脚”。

当时他的哥哥陆子寿也写了一首诗，其中一句是：“古圣相传只此心”。象山说，这诗好是好，不过有点不妥当。象山和了他一首诗，说：“斯人千古不磨心。”象山的意思是，如果说千百年前的圣人心，与千百年以后的圣人心，心同理同，则我的心不过是从古圣人那里传下来的，但是说斯人千古不磨心，则此心即在我，不需要古圣的传授。这个例子表明了象山的高度自信自尊，也可以用来说明他的心学特点。

据《年谱》记载，象山先生从三四岁时，便因“思天

地何所穷际不得”至于不食，后十余岁，读到古书“宇宙”二字的解释：“四方上下曰宇，往古来今曰宙”，忽然大悟说：“人与天地万物皆在无穷中者也。”他把宇宙理解为无限的时间和空间，并由此省悟到“人与天地万物”都处在这无限的时空之中，人、天地万物同宇宙是浑然一体，不可分割的。既然人同宇宙浑然一体，那么“心”作为人身之本，当然也就同宇宙浑然一体、毫无间隔了，亦即“宇宙便是吾心”、“吾心即是宇宙”。他的思维途径可归纳如下：第一，人与宇宙是浑然一体的；第二，作为人身之本的“心”与宇宙等同；第三，“理”充塞在宇宙之间，等于“理”充满人心之中；第四，“心”与理合一，“心即理”。

陆象山的这种仰首天外、直凑本心的“心即理”的治学学风，既不同于汉唐诸儒对六经考证训诂方法，又不同于朱熹主张的比较平实圆通的格物致知的学习方法，因而在当时即形成了与朱熹相抗衡的“心”学学派。后世便沿着程朱与陆王学术而分途发展，从而开启了朱陆异同的无数思想史命题。

七　浙东史学与永嘉学派

浙学，按传统的说法，为南宋的三大学派之一，一般认为浙学的代表人物有陈亮、吕祖谦、唐仲友以及叶适等。

其实这只是一个地理上的笼统提法，主要在于他们都是浙江人，还不足以区别学派的性质，因为陈亮（永康学派）和吕祖谦、唐仲友以及叶适（永嘉学派）的思想是不完全相同的。全祖望在《宋元学案·龙川学案》中说：“永嘉以经制言事功，皆推原以为得统于程氏。永康则专言事功而无所承。”

1185年，陈亮访问过朱熹，此后的三年中两人间曾往返有过许多次的通信，展开了一场大争论，这就是著名的关于“王霸义利之辩”。陈亮的“王霸并用，义利双行”的功利之学提出了不少当时“儒者之听未言”的东西，建立了具有自己学术特色的与理学相抗衡的学术流派，在当时社会产生了巨大的影响。为此，朱熹惊呼：“陈同甫学已行到江西，浙人信向已多，家家谈王霸，不说萧何张良，只说王猛；不说孔孟，只说文中子，可畏，可畏！”

在历史观上，朱熹认为，三代之帝王由于能够承接“尧舜禹相传之密旨”，所以三代成为“惟有天理而无人欲”的人类历史的黄金时代；三代以后，天理失传，及唐之君“无一念不出于人欲”，历史走向黑暗。天理流行，是为义，为王道；人欲横流，是为利，为霸道，这可以说是陈亮朱熹王霸义利之辩的中心。陈亮对朱熹这种历史观进行了尖锐的批判，他以他的人性观点，从其“道不舍人”的观点出发，认为天理人欲不可分离，道不会中断。他通过对历史的考察指出：三代之下不仅不是两千年的黑暗时代，而且以为“汉唐之君本领非不洪大开廓，故能以其国与天地

并立，而人物赖以生息”，他们统一了国家，“大功大德固已暴著于天下。”与此相关，他认为对一个人好坏优劣的评定，不是根据他的言论和其自我吹嘘的动机，而是根据其行动究竟为社会增加了什么。从这种功利主义出发，他给刘邦和李世民的业绩以很高的评价。

陈亮的“经世致用”、“经史结合”的史学思想和方法，表明了他注重对历史的研究的独特性，他的功利史学对后世，特别是对南宋及以后的浙东学术影响很大，可以说后世的“经世致用”之学，正是沿着陈亮的实事实功的功利主义思想发展起来的。

另一个批评理学的学派，是永嘉学派。

“永嘉学派”特指从薛季宣、陈傅良等到叶适所构成的一个学派，也称永嘉事功之学。永嘉的学者原来大都是程门学生，被认为程门别传，一直到薛季宣，永嘉之学才别开生面，而叶适是其集大成者。

叶适与薛、陈“其学始同而终异”。其异首先表现在治学道路上的歧异，薛、陈是沿着一条治史的道路来建立“功利之学”的，叶适则不然，他在治学上走的是一条治经的道路。在他的代表作《习学记言》序目中，他着重研究了儒家的经书，以经为自己理论的出发点，以解经作为阐发自己理论的主要形式，以尧到孔丘之道为自己的理论前提。以治经来明功利，正是叶适的一大特色。钱穆先生在《中国近三百年学术史》中认为：“故言宋学精神，厥有两端，一曰革新政令，二曰创通经义。”叶适兼有此两端，以

创通经义达到革新政令，由治经而明功利，把义理和功利结合起来。

其异其次表现在叶适对程朱理学的理论基础作了比较系统的批评。叶适通过对儒家经典的系统研究，批评了理学的思想渊源和理论基础，他的《习学记言》通过追根溯源，对以往经史百家都作了认真的研究，从而提出了自己独特的见解。比如他通过对曾参、子思的批评而否定曾参、子思、孟轲这个承传系统对孔子的嫡传地位，从而在这个要害部位上把道学家的“道统”拦腰截断，这在对道学的批评中是致命的一击（当然据20世纪的考古学者对先秦文献的新发现，这个系统是存在的）。

在义理与功利的关系上，道学家们从人心、道心的对立，引出天理与人欲的对立，以义理排斥功利。叶适认为“既无功利，则道义者乃无用之虚语尔。”他的功利主义思想是有体有用的，他的“道在物中”、“以事验理”、“务实不务虚”的思想，人性天赋论、理欲统一论、义利统一论等是其理论基础，是其体；而关于政治、经济、军事等方面的改革主张，是这个基础理论的实际应用，以务实思想作实谋，以期见于事功。

叶适是有宋一代的最后一个思想家，他担负起总结有宋一代学术的任务，他的批评理学达到了政事与经术的统一、义理和功利的统一的高度，他所代表的永嘉学派对后世之学术思想也有深远的影响。

八　王阳明的致良知

1507年，王阳明在远谪贵州龙场途中，刚摆脱了太监刘瑾派来追杀的刺客，便随商船至舟山，在一个风浪之夜登岸，夜叩一寺求宿不得，只得投宿一座夜半虎啸声不绝于耳的野庙。清晨题诗一首于壁："险夷原不滞胸中，何异浮云过太空。夜静海涛三万里，月明飞锡天下风"。



王阳明

讲王阳明的思想，正是要从这里讲起。在险恶的黑夜无边的浪涛中，一只孤舟飘荡着，舟中人的心灵，光明宁静如天上月。这正是王阳明的生存体验和他的学问精神的写照。

龙场在贵州西北方山野丛林之中，人迹罕至，蛇虺乱穿，有数不清的各种瘴疠虫毒。少数族人鴃舌难语。能说话的，只是来自中原的亡命之徒。当时刘瑾怒气未消，王阳明随时有危险。他自认为一切荣辱得失皆已超脱，只有生死一念，尚未完全想开。于是就做一石墩，发誓说："吾惟俟命而已"。每天都坐在石墩上，澄心默念。时间一久，胸中洒落，因思及圣人处此，更有何法！忽一夜惊醒，大悟格物致知之旨，寤寐中似有人对他说话，不禁呼跃而起，从者皆惊。他说："圣人之道，吾性自足，向之求理于事物

者误也。”他又默记五经之言相印证，无不吻合。这就是中国思想史上的“龙场悟道”。

王阳明在濒临生死边际的大关头，抖落一切，空清所有，直接与生命本根照面，从一无所有之中，涌出一个无所挂碍的真实存在实体。这也就是他生命中初为辞章，次为佛老，最终归于致良知之学，“三变而始得其门”的心灵历程。

“致良知”的要义即用生命贯通学问、心灵融化之理。阳明在早年遍求朱子遗书读，求师，访友，经滥于辞章，格竹子之理，心中始终有一大郁闷，一大烦恼，即“物理吾心，终若判而为二”。到他中年完成致良知之学，郁闷烦恼即消，生命即畅遂舒展。所以致良知之学，是他自家生命的修炼正果。他说：我未看此花时，此花与我心同归于寂；我看此花时，此花与我心一时明白起来。这正是表达生命的敞亮、畅遂。他有两句诗：“抛却自家无尽藏，沿门托钵效贫儿”。也很生动说明了良知在自家性命中的道理。

王阳明还有一个故事，也能说明他的良知为何。一日静坐，思离世远去，惟祖母岑与龙山会（阳明之父），念念不断。久之，又忽悟：此念生于孩提时，此念可去，是断灭种性矣。次年往西湖南屏虎跑诸寺院，有僧坐关，三年不语不视，阳明上前喝问：“这和尚终日口巴巴说甚么？终日眼睁睁看什么？”僧惊起，即睁眼对语，阳明问其家，对曰：“有母在。”阳明又问：“起念否？”僧对曰：“不能不起”。阳明即对他讲爱亲本性，僧涕泣下。次日问起，僧已

离寺。阳明悟释老之非，直通儒家的真实普遍仁体，这是他良知教的孔孟圣贤血脉。

王阳明在十一岁时，曾问塾师，何为第一等事？塾师答曰：只有读书登第而已。他对先生说：读书登第恐未能是第一等事，大概读书学圣贤，才算第一等事。

王阳明临终时，弟子周积问他有何遗言。他说："此心光明，亦复何言！"

阳明学，完成了中国思想史上道成肉身的儒家典型。从少年的灵光爆破，到临终的歆悦圆善，阳明身前死后，王门有浙中、江右、南中、楚中、北方、粤闽诸派，几乎遍布全中国。

九　李贽及异端思想

晚明王学大盛，个性解放，挣破束缚，成为当时思想界的潮流。其中出了不少异端思想家，最有名的即李贽（1527—1602）。



李　贽

李贽对社会的虚伪欺骗一向表示愤怒，坚决反对。他的学术思想处处击中伪道学、假道学的要害，他发出的言论"皆为刀剑上事"，他的反假道学的异端精神，更为世所不容。在他七十六岁高龄时，被以"敢倡乱道，惑世诬民"

的罪名逮捕下狱，死于狱中。

在他的《焚书》、《藏书》、《续焚书》、《续藏书》中，李贽不怕强暴，不畏权威，勇敢地批判了当时流行的程朱理学和虚伪礼教，从而形成了他自己的学术思想，表现了他的反假道学的“异端”精神。

李贽认为程朱理学的“存天理，去人欲”的虚伪说教是腐朽的上层人物为自己辩护的工具，那些理学大师和上层人物的代表们，是一群道貌岸然的假道学，是“被服儒雅，行若狗彘”的衣冠禽兽。他借汉城郡守封邵化虎食民的神话传说，指斥那些上层人物和道学先生们甚至不如封邵。汉代的封邵还只是化虎食民，呼之即止的，而那些上层人物和道学先生们则公然吃人肆无忌惮。对那些政官和理学家的因循守旧、抱残守缺的为政态度，李贽更是百般贬斥，认为这种态度实为“丑妇之贱态”。

自从汉朝“罢黜百家，独尊儒术”以后，孔子逐渐被尊为圣人，“大成至圣先师”，成了人们顶礼膜拜的对象。李贽却对孔子戏谑嘲弄淋漓尽致，他认为“孔夫子亦庸众人类也”、“孔子自无学术以授门人”。他称赞王阳明的“满街都是圣人”的话，认为人人都可以成为圣人，从而打破了神学的光环。既然没有千古圣人，儒家经典就不应是万世至论。李贽的这一见解，对于当时桎梏在寻章摘句、皓首穷经的框子里的学术界，是一次极大的思想解放。

李贽对两千余年来形成的礼教也进行了强烈的挑战。他挺身而出为妇女鸣不平，倡导男女平等。在《答以女人

学道为短见书》中批判了男子之见尽长，女人之见尽短的说法，在《初潭集》中，他标举了几十个才智过人的女子，赞她们“大见识人”、“才智过人，识见绝其”、“男子不如也”。他还赞成女人自找对象，婚姻自主，寡妇再嫁，这对程朱宣扬“饿死事极小，失节事极大”的当头棒喝。

在接触和接受王阳明的学说和禅宗的教义之后，李贽又创始了他的“童心说”。“童心说”认为，自然界是“我妙明真心中的一点物相”，世界上只有“妙明真心”的存在，没有什么“理”，也没有什么物，一切只是存在于“真心”之中。所谓真心，就是童心、初心，每个个体“我”的心，“最初一念之本心”。这一念之本心可以吞并、包容一切，山河大地就在一念之中。在李贽看来，不必管什么理，什么理教，一切平心而论。

李贽的角色是中国思想史上的清道夫，他扫除了思想界的垃圾，挺立了知识人的尊严，为中国文化思想注入一股新鲜血液。明末冯元仲在《吊李卓吾先生墓诗》中说：“手辟洪蒙破混茫，浪翻古今是非场。通身是胆通身识，死后名多道益彰。”的确表达了李贽一生的“异端”意态。

十　西学东渐及其断绝

明末基督教的传入，大致从16世纪末开始，直到18世纪末止，历时两个世纪。当时来华传教的活动，大都是由

耶稣会士所包办，他们中有著作可考的约七十余人，如利玛窦、艾儒略、汤若望等人，他们都是耶稣会会士。明末清初，来华的多是葡萄牙人，乾隆时多为法国人。

传教士的活动是传教，他们的主要活动方式是向朝廷进贡上书以及与士大夫论道。传教士的许多著作往往就是进呈的书籍或论道的记录。自利玛窦来华后的三十年内，开教的地点有上海、杭州、北京、南京、肇庆、南昌、韶州等地，他们的活动十分频繁。

就中国的情况而言，明末的政治思想文化条件是比较有利于基督教的传入的。明朝皇帝需要火炮和历法，具有爱国主义思想的上层士大夫们也热烈地希望富国强兵，他们对传来的科学技术感到十分新奇；当时启蒙学者如李贽、方以智等出于对新事物的热诚，也和传教士有来往。中国的知识分子渴望从外来文化中受到启发，得到营养。

魏晋南北朝隋唐时期，佛学传入中土，引起了中国文化思想的一次大的繁荣和昌盛，同时佛教在中土发扬光大。按理讲，这一次西学东渐也应引起中国学术文化一次大的繁荣，基督天主教也应在中国生根、开花、结果，但事与愿违，这一次西学东渐在二百年内即已断绝，其原因何在呢?

首先，在于以耶稣会为主体传来的天主教义内容的陈腐。传教士所传来的西学并不是当时欧洲的新学，不是文艺复兴以来资产阶级上升时期的思想和文化，而主要是与此相对立的中世纪封建社会的神学和经院哲学。一谈到神

学，就会让人想到哥白尼、布鲁诺、伽利略因“日心说”而受教会迫害的情景，神学是反科学的。耶稣会传来的中世纪天主教的经院哲学，刚好是与欧洲新科学思想相对抗的落后理论，对于当时欧洲的新兴学科和科学，传教士们则讳莫如深，并故意掩盖起来。

其次，在于耶稣会传教士的传教目的不纯。耶稣会传教的实质就是在于论证神学，论证上帝的存在。以存在的上帝进行“精神征服”，使基督教成为唯一的世界宗教，使他们存在的上帝成为世界唯一的上帝。教皇格革猛十一禁止中国信徒祭祖敬孔就是把中国的正统法统视为异端。争天上的王国，实质上就是争地上的王国，争天、争地、争教仪教礼也就是争统治地位。

最后，在于耶稣会传教的方式强硬。耶稣会在传教过程中，坚决要求中国人服从他们所谓的“上帝”，竭力攻击佛老二氏，方式十分强硬。对儒家，他们虽然进行了“合儒”、“补儒”、“益儒”等工作，但目的是为了“超儒”。因为儒家经典是中国普遍理解的语言，所以他们极力从儒家典籍中寻找根据，附会中国古代的“天”即基督教的“天主”，通过附会以达到强行“超儒”。他们宣扬，作一个真正的儒者必然要信仰天主，就必然要接受“天学”；不信仰天主，不接受“天学”的，就不是一个真正的儒者。他们用他们的上帝衡量一切，反对一切，其方式独断而蛮横。

一种外来文化能否在异国生根、开花、结果，主要看它是否具有强大的生命力（即独特性和先进性），主要看它

能否与异国文化土壤相接、相融洽。如果强行植入或抛开异国文化土壤，以种子代替土壤，其命运如何是可想而知的。这即是明末西学东渐之所以失败的思想史启示之一。

但是，明末的西学东渐，毕竟带来了一些科学思想。1607年，利玛窦与徐光启两人一起翻译了阿基米德几何原理，比牛顿力学原理发表早了八十年。可是这八十年间阿基米德对中国科学思想并无影响，为什么不能接受？这是一个思想史之谜。而耶稣传教士的最大功绩，是通过他们翻译的儒家经典在法国以及欧洲引起启蒙思想家的重视，成为反对中世纪神权的有力武器，这也是中国思想史中的一个有意味的悖论。

十一　明清之际三杰：王夫之、黄宗羲、顾炎武

明代末年，有一个曾率众举兵抗击清军，失败后隐名匿姓于艰苦卓绝的流亡生活中，最终退隐藏身于人迹罕往的大山深处长达三十年的思想家，他怀着“六经责我开生面，七尺从天乞活埋”的宏伟愿力，写出了七十余种（散佚近20种）、近四百卷的著作。他的这一批书，真应了古人“藏之名山，以俟后人”的说法，在他死后近两百年间并没有多少人知道，可是在鸦片战争之后的近代思想史上，却成为“民族主义之师”（章太炎）“五百年来真通天人之故者”（谭嗣同），影响召唤整整一代的中国思想志士，成

为“万物昭苏天地曙”的一声惊雷。他，正是明末思想界巨子王夫之（1619—1692）。王夫之晚年居衡阳之石船山，学者称“船山先生”。

船山先生曾有两句诗：“龟于朽后随人卜，梦未圆时莫浪猜”。意思是说：那一帧年代湮灭的龟壳，它身上的花纹可以任后人去想象猜测，而我的梦还没有真正圆，也没有圆梦之人，请不要随便乱猜。船山要圆的梦究竟是什么？他等待的圆梦之人又是什么人？这成为中国思想史上一大谜题。我们来试作一番解释。


王夫之

船山所欲圆之梦，首先根源于船山以前明代以及明代以前思想的一大缺憾，即“历史文化意识”的失坠。从明代王学的弊端来说，长期以来不能真正讲历史文化，即表现为空谈身心性命，失落儒家博学于文、重视社会全体大用的真精神；从宋明理学主流而言，朱子偏重于说理、阳明偏重于言人心。船山认为，这样论道德文化意识可以，但是论历史文化意识，则都有未能圆足之憾。比如朱子的《通鉴纲目》，不过以历史文化所表现的“理”，作为吾心所涵具的“理”的例证与外化而已，而历史文化本身的真实存在，却未能挺立凸显而出。再从中国整个传统思想的核心概念“理”来说，先秦思想所特别重视的，乃是“社会文理”，

即社会与人之间活动历程的总则与分际。魏晋玄学所特别重视的，乃是“玄理”，隋唐佛学则所重在于“空理”，宋明理学特别提出“性理”，船山特别重视提出的，则是“事理”。事理包含在史实与史识之中，具有具体实在的品质，不同于玄理、空理、性理。事理长存于古往今来的人类活动中，又具有创生性、预兆性，所以探求事理的目的在于引古鉴今，述往思来，求成去败，探求民族文化历史的存亡顺逆的重大机缘，这就是船山“六经责我开生面”的事业。

熊十力先生曾指出：船山之学“尊生，以箴寂灭”、“明有，以反空无”，“主动，以起颓废”，“率性，以一情欲”这至今不失为整体把握船山思想的大纲。“生”即活泼的历史文化生命，“有”即丰富多样的社会全体大用，“动”即变化运动创造生化的人类历史本相，“性”即刚健有力、日生日成、新新不已的人类生命才情。船山之学，是将社会与思想汇通、传统与新变接续、群体与个人融合、自然与人性贯穿为一气的思想学说，是归本儒家大义，重建中国人之宇宙论、人生观的哲学。具有宏大的规模、高远的视野、纯正的旨趣。

船山在深山老林窑洞之中，动心忍性，思接千载。他内心深处等待圆梦之人，不是独善其身的理想人格，不是打江山建功名的英雄豪杰，也不见得就是黄宗羲、顾炎武都有所“待”的新“王者”，而是能“究天人之际”、“通古今之变”的文化传薪人，是历史文化新生的火凤凰。

与王船山同时，同感“天崩地拆”的另一思想大家，即浙江人黄宗羲。黄宗羲（1610—1695），字太冲，号南雷，学者尊为梨洲先生。他的一生大致可划分为这样的三个阶段。第一阶段从明崇祯元年赴京报父仇至清顺治二年（1645）参加熊雨殷、孙嘉绩领导的抗清武装斗争之前，这是他从事反阉宦斗争时期；第二阶段从顺治二年至顺治十年明鲁王去监国号为止，这是他积极进行抗清武装斗争的时期；第三阶段从顺治十年所谓“海氛息灭”至康熙三十四年他去世为止，这是他辛勤进行学术活动、从事著述的时期。

黄宗羲是在史学、哲学、文学、美学等方面都有相当造诣的大学者。他的《明夷待访录》的完成，既是他一生中具有重大意义的一件大事，也是中国学术史上的一件具有历史意义的事情。这部书的价值，受到了同时代的大学者顾炎武的称许：“大著《待访录》，读之再三，于是知天下未尝无人，百王之敝，可以复起，而三代之盛可以徐还也。”梁启超更指出：“于晚清思想之骤变，极有力焉。”


黄宗羲

黄宗羲坚决反对“不通知一代盛衰始终，徒据残书数本。谀基单词，便思抑扬人物”（《谈孺基表》）的腐败史学风气，竭力提倡精研史实、通达古今，更注重乡邦文献、

当今人物的富于生气的史学学风。正是这样的学风，开创了清代全祖望、章学诚的浙东史学。

为了讲学的需要，也为给自己学术思想提供系统的理论根据，黄宗羲于1676年编著了中国历史上一部系统的大规模的哲学思想史，六十二卷的《明儒学案》。这是一部划时代的巨著，在中国历史上第一次把一代的思想家及代表作，系统编排，分清渊源、流派，考订著作的性质、年代，首尾一贯，体例清楚，评说公允，包容了明代两百多名学者的哲学、政治思想和他们的学术资料。全祖望称赞为“有明三百年儒林之薮也”。他晚年还辑著了《宋儒学案》、《元儒学案》，这些哲学思想史专著的出现，推动了中国哲学史的研究，将它从一般史学中划分出来，从而成为一门专门学科。

黄宗羲生活在17世纪“天崩地坼”的时代，经受了由腐朽破败所引起的种种灾难和苦痛，因而产生了总结以往惨痛教训，找到一条出路的要求。他既不甘心作那天塌下来也与己无关、只是抱残守缺、在故纸堆里寻章摘句的道学家，也没有像他同时代的王夫之那样，继承前人成果，集中国古代学术之大成，他是力图挣脱旧有的羁绊，开拓出新的天地。在《明夷待访录》中，他以“三代之治”为楷模设计了一个理想的社会。在这个社会里，天下不是皇帝一家一姓的“橐中之物”，而是“天下百姓的天下”（《原君》），处理政务，选拔人才，评判是非，不能以皇帝的“金口玉言”为标准，而是要“公其是非于学校”（《学

校》)；在这个社会里，土地不是皇帝一家一姓的“产业”，财富不是皇帝一家一姓的“花息”，而应该“授田于民”；在这个社会里，法律不是皇帝的“一家之法”，而应该是天下之法。黄宗羲为这个理想社会描绘的蓝图，虽没有打破圣人之治的局限，而且在当时也没有实现的可能，但它却处处闪烁着民主思想的光辉，对后世产生着相当的影响。

黄宗羲进步的社会理想也出色地打击了“君为臣纲”和“存天理，去人欲”相标榜的宋明理学，这种打击比之理论上的论战更为有力。他的进步的社会理想是中国历史上第一次完整地提出具有现代色彩的、提倡民主自由的改良主义思想。

与黄宗羲同时，有一个以士大夫耻事二姓为“国耻”，自觉担当天下重任的思想家，即顾炎武。顾炎武（1613—1682），原名绛，字忠清，学者称亭林先生，江苏昆山人。1645 年，清兵攻破南京后，他因慕民族英雄文天祥的门生王炎午，更名顾炎武，字宁人。1656 年，因避同乡豪绅叶方恒的迫害，改名为蒋山傭。


顾炎武

顾炎武是一个讲究实际、经世致用的思想家，他对程朱理学和陆王心学的继承和批判，都贯穿着一种求实精神，他反对空谈道德性命，而要求解决国计民生的实际问题。他继承了张载的“太虚即气”的观点，但也指斥理学为禅学，又以经学否定理学，他认

为“濂洛言道学，后来借以谈禅，则其害深矣。”表现了他对理学空谈道德性命的厌恶。对于陆王心学派的批评更加激烈，他认为造成空谈学风，王阳明难辞其咎。

顾炎武学术思想中最值得称道的是他的强调实际行动。他说：“以格物为多识于鸟兽草木之名则末矣。知者无不知也，当务之为急。”“格物”即“去穷尽事物”的道理，或者说通过考察实际去认识事物。他认为去认识那些鸟兽草木之名是十分微末的，最重要的是，要去认识那些与国计民生休戚相关的“当务之急”。

在“格物”与“致知”的关系上，他强调“致知在格物”。他把仁敬孝慈信这些伦理关系都看作物，能够“格物”即“致知”。他说：“致知者，知止也。知止者何？为人君，止于仁；为人臣，止于敬；为人子，止于孝；为人父，止于慈；与国人交，止于信；是之谓止。知止然后得知。”

顾炎武不仅是铁肩担道义的志士型思想家，也不仅是深悉中国社会历史的通人大儒，而且是业精多能、博学多才的学术大师。遗憾的是，在他的身后，他的孤忠卓识，他的历史文化大关怀，他的通经致用大本领，在清代文字狱遍布的恢恢天网之下，却渐渐失坠，渐渐没有人能真正传他的衣钵，而他的专家之学，却发扬光大，成为有清一代的显学。

第六章

汉学与反汉学时代

一　由盛转衰的乾嘉学派

清代主流地位的学术思想，以考据为主要标志，清代学者普遍认为要理解圣贤本义，首先要懂得六经文字，要像汉朝经师那样讲求训诂考证，在经学著作本身中去寻找义理而不是像晚明时期王阳明心学的以己意释古，坐而论道，空论心性。清代考据学起源于清初。在乾隆、嘉庆年间最为兴盛，称为“乾嘉学派”，在治学上宗法汉儒，又叫“汉学”。

考据之风清初已经产生，顾炎武《日知录》、《天下郡国利病书》及阎若璩《尚书古文疏证》开创了这种扎扎实实的考证辨伪的学术风尚。乾嘉考据学派产生有三个原因。第一，满族入主中原为巩固专制统治推行文化专制主义政策，实行文字狱，控制学者的思想。在这种文化高压下，文人学士不敢正视现实，于是转向古籍考证，埋首故纸堆中，而清政府也发现考证古籍对于笼络钳制文人学士思想、粉饰盛世有好处，于是大力提倡。第二，乾嘉时期，社会安定，经济发展，这为考据学兴盛提供了适宜的环境。第三，乾嘉学派的兴起跟中国学术思想史自身发展有内在逻辑关系。明代陆九渊、王阳明心学兴起以后，离开经文而放谈心性，到明末这种清谈空疏的学风已引起顾炎武等人的普遍不满情绪。尤其在异族入侵刺激下，对本民族自身

学术反思就提到议事日程上来了。

最能体现乾嘉学派考据风格的是对文字、音韵的研究。乾嘉学派考证大师戴震说："经之至者道也，所以明道者以词也，所以成词者字也。由字以通其词，由词以通其道。"戴震把理解字义作为"通道"的第一步。乾嘉时期经学家都研究文字学和音韵学，并把这看作注释古书的基本功。他们推崇以郑玄、马融、许慎等为代表的汉儒的扎扎实实的经学注释工作，从而表现了他们自己的严谨、客观、实事求是的朴实的学风。他们以此为出发点，以研究儒家经典为中心，对古文字学、史学、地理学、天文学、数学等也进行了广泛的校勘整理。

乾嘉学派考据治学风格不同，可分为吴派和皖派。吴派以惠栋、钱大昕为代表。惠栋，江苏吴县人，对《周易》有精要研究。其治学宗旨为"博学好古"，推崇汉儒解经方法并努力效仿，梁启超先生说他是"凡古必真，凡汉皆好"，说明其治学比较死板泥古。皖派以戴震为代表。戴震，字东原，安徽休宁人，是乾嘉学派考据学集大成者。和惠栋的过于株守汉学相反，戴震不完全拘泥于汉朝儒生训诂的治学方法，主张从"不以人蔽己，不以己自蔽"的态度从事考证，因而既实事求是又具有创造性。戴震在字词的考证中窥见经学的真义，因而和宋明理学的主观空疏学风形成强烈对照。戴震的学生段玉裁、王念孙、焦循分别创作的《说文解字注》、《读书杂志》、《孟子正义》都是乾嘉时期考据学的杰作。相对而言，皖派的成就大于吴派。

梁启超先生说“乾嘉间之考证学，几乎独占学界势力”，但这种考据之风发展到后来越来越离开现实生活，同时也远离了经学之义理，变为纯粹为考证而考证的技术操作，只有手段，没有目标，更丧失了清初考据学开山祖师顾炎武的经世致用的精神。考据学越来越繁琐并且小题大作，学者们往往对一些细枝末节的问题洋洋万言地进行考证。到道光年间，社会矛盾日益尖锐，内忧外患深重。随着西学东渐，考据之风被新兴的经世致用的新学代替，乾嘉学派由于日益脱离现实不合历史潮流而渐渐衰微了。

二　戴震反对“以理杀人”

在乾嘉诸老忙于校订版本、训诂文字的同时，有一个既讲文字训诂、又讲思想分析的学者，即安徽人戴震(1723—1777)。戴震不仅是乾嘉汉学的集大成者，而且在思想史上也有其独特的地位。这具体表现在他对程朱理学的批判上。他强烈控诉程朱理学的反动本质是“以理杀人”，这已经越出了乾嘉考据学的范围，直接进入中国思想史的反思了。


戴　震

基于程朱理学非人道的本质，戴震进行了理论清算。程朱认为“天理人欲，不容并立”，“天理存则人欲亡，人

欲胜则天理灭"，最终要"存天理，灭人欲。"这样把理和欲割裂开来，将欲视为卑鄙害人之物。而戴震则认为"理"和"欲"是统一的，理存在于欲中，两者并非势不两立。戴震认为"情之至于纤微无憾是谓理"，从而赋于理以人类的情感而不是程朱理学认为的理是抽象的天命。关于"欲"，戴震认为："好货好色，欲也"，"欲也者，相生养之道也"，这样就说明了"欲"是人的本性，是人类赖以生存的基本条件，这样就从根本上批判否定了程朱理学认为"欲"是恶的根源。

戴震认为"欲"是善的，不是恶的。它和"理"是统一不可分割的。戴震说"欲，其物；理，其则也"，"欲者，血气之自然，理非他，盖其必然也"。戴震认为首先有自然，然后才有必然，没有自然也就没有必然。同理，先有欲后有理，没有欲就没有理，欲是基础。戴震的"理"、"欲"统一观是其反程朱理学的核心内容。肯定"欲"实际上即从客观事实出发，尊重人民之所欲。

在推翻了程朱理学的理本论后，戴震进而尖锐地指出"尊者以理责卑，长者以理责幼，贵者以理责贱，虽失，谓之顺；卑者、幼者、贱者以理争之，虽得，谓之逆……人死于法，犹有怜之者；死于理，其谁怜之！其所谓理者，同于酷吏之所谓法。酷吏以法杀人，后儒以理杀人"。实际上，"理"已成为笼罩在当时中国大地上的一张无形巨网。戴震反对"以理杀人"，其真实的矛头所向，是清代最高统治者。他对理学的全面批判集中体现在其《孟子字义疏

证》中。

在这本书中，戴震除了充分展示了他的批判力量，同时还体现了他作为一个了不起的思想家的建构能力。他的最大贡献，就是重新发现、刮垢磨光孔门的“恕”的学说。“夫子之道，忠恕而已”。凡是侵犯他人正当自由、正当权利，不管出于什么样堂皇的理由，都是不恕。这种人应反躬自问，“如果别人也这样对待你，你受得了么?”这种人喜欢上纲上线，攻击诋毁人，其实“天理”只是借口幌子而已，骨子里只不过是“逞欲”，是借公理的权力害人。戴震所发明的“以情絜情”的恕道，其实是中国传统儒家思想“己所不欲，勿施于人”的基本做人道德。然而最可悲的是，讲天理道义的人，往往丧失做人最基本的道德感。

戴震临终之前有一句话，说“惟义理之学可以养心”。他讲的义理，当然是经他批判后的义理。但戴震身后，他的训诂之学，出了一批杰出的传人，如段玉裁、王念孙和王引之父子，他的义理之学，则几成绝学。只有他的一个朋友、知己，讲另外一个义理，力图重建汉学宋学重归于好的新学风。

三　章学诚的文化史学

有清一代学术主流，只重文字训诂，只在几部经书中打转转，只营造文献考辨的沉闷空气。这种学问，称为

“汉学”。经过戴震对理学的入室操戈，讲义理、讲思想关怀的宋学日趋式微。但是这时却有一个特立独行的学人，这应是戴震的友人章学诚。章学诚（1738—1801）生活在乾隆、嘉庆年间，当时正是乾嘉学派繁琐的考据学风盛行的时代。章学诚对这种为考证而考证而不知其他的专门汉学提出了尖锐的批评。他反对汉学主流，独树一帜，提出了“六经皆史”、写史要有史义贯通的文化史学观点。他企图通过史学来讲思想。

乾嘉汉学认为考据就是学术的全部和根本目的，而章学诚则把考证比作治学的舟车，他说“记诵者，学问之舟车也。人有所适，必资舟车，至其地，则舍舟车矣”。这个形象的比喻说明乾嘉汉学的考据只是学问的手段，其目的不是探求发展规律。因而章的文化史学有反汉学的特征。

章学诚代表作《文史通义》开篇就说：“六经皆史也。古人不著书，古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也。”章学诚认为乾嘉学派流弊是学而不思，视野狭窄，因此主张用新的眼光（即文化史学的眼光）来看待传统经学，将其当作历史来研究，并着重在辨章学术、考镜源流、理清发展线索、拓展恢弘的研究视野上。在此指引下，章学诚认为文化学术从它起源时就是经世致用的，是同社会生活密切相关的，即“未尝离事而言理”。

在“六经皆史”问题上，章学诚还发挥了“道不离器”的思想。道寓于器中，六经是载道之书即载道之器。所以不能像程朱理学离器言道，空谈心性，也不应像汉学繁琐

考据离道言器，只见树木不见森林。正确的学术取向是两者统一，既研究历史典籍又能总结出符合历史的“道”来。

除“六经皆史”的著名论断外，章学诚的文化史学更表现在他大力提倡史义的史学理论上。从理论上对“史义”进行阐述的，章学诚是第一个。《文史通义》特别重视史义，即著者的观点。《文史通义》的写作目的就是为挽救史义被淹没的情况而写的，他说“郑樵有史识而未有史学，曾巩具史学而不具史法，刘知几得史法而不得史意。此予《文史通义》所为作也”。这里“史意”即“史义”，章学诚认为史学要存在必须以“史义”为指导。

章学诚在论述历史时是以“义”为核心的。他说“史所贵者义也，而所具者事也，所凭者文也”，“夫事，即后世考据家之所尚也，文即后世词章家之所重也，然夫子所取，不在彼而在此，则史家著述之道，岂可不求义意所归乎?”他认为“义”比“事”、“文”更重要。章学诚通过对两千多年史学史的考察，认为学习掌握历史演变的总趋势比局限于某一时代的学术要高明得多。每一时代有每一时代的局限，它本身只是历史发展中的一个环节，而要把握历史规律，就要把历史当作一个整体来分析，掌握其规律即史义。只有运用史义来剪裁材料，才能“推明大道，通古今之变而成一家之言”。史义一方面指历史规律，另一方面指一旦这一规律被识断精深的史家所掌握成为历史家的观点。以此来指导撰写史书，才是真正的好史书。

章学诚把古代著作都看作史学，并且探求史学总体演

变规律，这是一种文化史学的理论。章学诚探讨文化史学特别强调史家要有独到的史义，这不仅表明他与乾嘉汉学一味崇奉经学只知繁琐考证的狭窄视野形成鲜明对比，也表明清代思想的一个重要转向，即在知识世界、文化世界中重新复苏了陆、王学说“先立其大”的精神。他只不过把陆、王心学的“德性”为大，转变成“学问为大”。而学问世界中，他又以史学对抗戴震的经学。从清代汉学与反汉学的脉络中来看，章学诚的文化史学，其实是将宋学加以知识化，是改换成“道问学”外貌的“尊德性”，是思想溶化于六经皆史之中。但是章学诚的“六经皆史”说，也是传统经学在中国思想史上地位下降的一个隐隐的预兆。

四　劝天公重抖擞的龚自珍

经学在中国思想史上最后的回光返照，是在龚自珍等人倡今文经学以经世致用到康有为等人的托古改制革新思想的时期。龚自珍（1792—1841）号定庵，浙江杭州人。作为中国近代史上的一位思想家和启蒙家，龚自珍的业绩主要表现在社会批判和经世致用两个方面。

梁启超先生概括龚自珍在近代思想史的地位时说“晚清思想之解放，自珍确与有功焉。光绪间所谓新学家者，大率人人皆经过崇拜龚氏之一时期，初读《定庵文集》，若受电然”。这说明了龚自珍对晚清思想解放给予的影响。

龚自珍的社会批判思想主要表现在三个方面。

第一，要求变法。嘉庆道光年间社会矛盾日益尖锐，官僚阶层生活腐败，土地兼并严重，外国列强又虎视眈眈，内忧外患严重，因此龚自珍从爱国主义的立场出发，倡言变革。在《明良论》中，龚自珍猛烈批判了朝廷的种种弊端，发出"奈之何不思更法"的感慨。

第二，要求尊重人才、培养人才的思想。在考察人才困乏的原因时，龚自珍批判了清王朝官僚制度重资格的通病。由于清政府不重才只重资历年月，使得大批有志之士只能在官场中耗尽青春无所作为。而衰老昏庸之辈只顾保全自己私利置国家大局于不顾，才智之士在封建专制下多被排挤。龚自珍诗"一睨人才海内空"，是说当时国家人才缺乏且多遭排挤。因此龚自珍写了一首著名的向往人才辈出的诗："九州生气恃风雷，万马齐喑究可哀！我劝天公重抖擞，不拘一格降人才。""不拘一格"就是要求改革死气沉沉的官僚制度，促进人才更新，更好地变法救国。

第三，主张学用一致的思想。乾嘉年间正是远离社会现实、舍今求古的考证学派盛行的年代，文人学者在故纸堆中皓首穷经，不问其他。龚自珍的外祖父段玉裁就是一位考证学大师。龚自珍批判了汉学的因循守旧脱离现实，认为文字音韵之学只是学问入门，关键要学以经世。同时龚自珍还着重批判了科举制度学用分离造成的危害。指出文人士子为应付科举，耗尽心血钻研不能经世致用的八股时文，得官后则抛弃无用的八股文，去应付全然不懂的兵

刑、钱谷之事，造成了严重的学用分离。所以，龚自珍强烈主张废八股文改用考时事实务的策论以经世。

除社会批判思想外，龚自珍关于经世致用的边防思想在当时也是发人所未发。18世纪末沙俄和英国对我国西北地区垂涎三尺，策动天山南北少数民族叛乱，企图分裂西北边疆。龚自珍通过两年的钻研西北舆地和思考，于1820年撰成了著名的《西域置行省议》，就西北边疆问题提出全方位的治理思想和建议，主张在天山南北两路设总督、巡抚、布政使等，力主迁内地百姓到西北垦荒戍边。1884年新疆果然设为行省。面对东南沿海遭受西方殖民者入侵的新形势，龚自珍在道光二十五年写了《东南罢番舶议》，主张严禁西洋商品进入，防止白银外流。

龚自珍经世致用思想还集中体现在其经济思想中。章学诚提出“六经皆史”，而龚自珍则认为“五经，富学也”，认为经学中含有经济思想。他十分注意民众经济生活，认真考察过农业，他批判士大夫不关心民众经济生活的错误态度，并努力倡导在北方种植水稻，希望当时人能对西北和东南土质的异同加以研究，这些思想在今天仍有借鉴意义。龚自珍一反乾嘉汉学的舍今求古、逃避现实的学风，主张面对现实并试图改变现实，他的社会批判思想和经世致用的实学思想标志着近代社会的到来。龚自珍去世的前一年，鸦片战争爆发，而其思想则启发着当时的一代人。

五　中体西用

1840 年鸦片战争爆发后，一贯闭关自守、夜郎自大的清政府在英美等资本主义国家的侵略下生存危机日益暴露。大批中国的知识分子为了保国、保种、保存传统礼教，努力探索着救国方案。他们发现像汉学之类的脱离现实的旧学已经过时，而西方人的物质文化、政治制度确实优于中国人，于是随着“师夷之长技以制夷”的兴造枪炮轮船的洋务运动的兴起，“中体西用”文化观也应运而生。

“中体西用”即“中学为体，西学为用”的简称，作为一种文化模式是近代中西文化冲突的产物，代表着近代中国知识分子谋求救国兴国的一种文化反映和文化选择。洋务派代表人物张之洞对此作过全面的总结，因此张之洞被认为是“中体西用”论的代表。



张之洞

由于中国是一个历史悠久的传统文化大国，突然要大规模引进西方文明成果来挽救晚清王朝的衰败，这必然在文化观念上引起巨大震撼。在怎样对待传统的“中学”和先进的“西学”的态度上，

当时中国分为两大派。一派是顽固守旧派，认为中国文化完美无缺只需在内部完善即可，如果引进西学就是离经叛道失体丧国。另一派是主张引进西学的洋务派，认为中国固有文化已经不能救国保种，只有引进西学才能救国兴国，于是展开了激烈的争论。在正式提出“中体西用”论之前，洋务派为反对守旧派的进攻提出了“西学中源”论。

“西学中源”论认为西学是中国古已有之而后来传到西方去的，可见西学本来就是中学，西学并非异端，学西学就是继承祖宗创立后流失到外国的文化遗产，实际上还是学中学。如李鸿章为论证学习西方机器并不违背中国传统时就说西方的代数是脱胎于中国的四元，只是西方有了新的发展。“西学中源”论尽管有些牵强附会，但是作为一种论争的手段则极其有效地阻挡了守旧派的进攻。

最早提出“中体西用”思想雏形的人是冯桂芬，他在1861年写成的《校邠庐抗议》中说：“如以中国之伦常名教为原本，辅以诸国富强之术，不更善之善者哉”。这就是说要以中国的礼教制度为根本同时引进西方的坚船利炮等实学。张之洞则全面阐述了“中体西用”的观点。1898年张之洞在《两湖、经心书院改照学堂办法片》中说：“两书院分习之大旨，皆以中学为体，西学为用”，在《劝学篇》中提出“旧学为体，新学为用”。在《劝学篇》中张之洞首先对“中体”进行了阐述，张之洞认为君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲这三纲是中国礼教的根本，是中国根本的伦理道德。因此，“中体”就是维护传统礼教、传统政治制度，这

是不能变的，必须坚持以中学为本体。而“西用”就是在主张“中体”的前提下引进西方的物质文明如枪炮、轮船、铁路、电线、工商技术等，促进中国生产力发展。因此在形式上，“中体”是主要的和第一位的，而“西用”是次要的和第二位的，但在实际操作中却是重点实行“西用”，所谓“中体”只是一个理论上的保护伞。

“中体西用”说是洋务派和守旧派激烈争论的产物，洋务派在形式上抬高中学地位压低西学地位是为了减少由于重视西学所招致的巨大压力。“中体西用”实际上是洋务运动要求救国兴国的一种文化选择。在“中体西用”论的掩护下，洋务派大力引进了西方近代文明，对于中国传统文化走出传统走向近代化起着积极的推动作用。因此，“中体西用”的循序渐进的发展步骤是一种较温和保守的改革，较为符合当时中国的实际。但是当时另一支较激进浪漫的改革力量，即康有为、严复、梁启超的思想和实践，完全打破了中国传统思想所能控制的格局。历史进入人们所说的近代史，中国传统思想在这一端点虽然并没有画上句号，却需要新的篇幅了。

20 世纪中叶，在山西省朔县峙峪村，考古学家发现一枚石箭镞，据放射性碳素测定，那枚石镞的年代，距今已两万八千九百多年，应是人类最早的弓箭的证明。弓箭的构造是人类一次伟大的发明。我们可以想象弓身一定是要用有弹性的木材，能弯曲变形而不折断。当用力拉弦时，弓身就会将所有的力量吸聚容纳于弧形的内部，然后释放

出所有储存的能量。弓体不可能没有自己的含蓄吸纳力量，也不可能轻易被折断，更不可能僵硬得拉不动。

我们将中国思想史话写到“中体西用”用心也在这个弓体的意义里。经过一个世纪的中国思想与西方思想的风云激荡，有一点是清楚的：全盘西化走不通，固守传统是死路一条。中间的路是什么，大家都在想。可以肯定的是，中华民族是必须有一个文化主体的，丧失了文化主体就族将不族；丧失了文化主体，外来文化也生不了根，成活不长。而中华民族的文化主体，也应该是一个善于含蓄吸纳外部力量，有弹性、不僵硬；也有韧性、不折断，深深地包容接收各种力，化为自己内在储存的力，然后有辉煌宏大的释放，就像远古神话中那射日的后羿。

我们就用这一浅显而美好的比喻，作为这本小书的结语吧。

主要参考文献

侯外庐主编《中国思想通史》，人民出版社，1960年版。

冯友兰《中国哲学史新编》，人民出版社，1985年版。

徐复观《两汉思想史》，（台北）学生书局，1985年版。

任继愈《中国哲学史》，人民出版社，1963年版。

任继愈《中国佛教史》，中国社会科学出版社，1988年版。

[General Information]
□□=□□□□□□
□□=□□□□□□□□□□□□
□□=136
SS□=12591787
□□□□=2010.01